Exeg.
564

f. Th. 177. E.

Exeg. 564.

selten!

Nur im Lesesaal benutzbar

Ueber den

nthropomorphismus

der

Bibel

in den

Vorstellungen von Gott,

n Erklärung und Gebrauch beim Volks- und
Jugendunterrichte

von

Carl Friedrich Heinrich Klügling.

Eine Preisschrift

ach dem Lateinischen von dem Verfasser bearbeitet.

Danzig 1806.
Bei Carl Goldstamm.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Sr. Hochwürden,

Herrn

Friedr. Samuel Gottfr. Sack,

Königl. Preuß. Oberhofprediger, Oberconsistorial-rath, Oberschul- und Kirchenrath,

mit

ehrfurchtsvoller Hochachtung

gewidmet.

Vorrede.

Die gegenwärtige Abhandlung über den Anthropomorphismus der Bibel verdankt ihre erste Entstehung einer Preisfrage, welche die Theologische Facultät in Halle den dortigen Studierenden im Jahr 1802 zur Beantwortung aufstellte. Ich hatte die Freude, daß meiner Bearbeitung von

der Facultät der erste Preis zuerkannt wurde. Das Urtheil solcher großen Männer, wie Rösselt, Niemeyer, Knapp und Vater, die meine Abhandlung ihres Beifalls würdigten, würde mich vielleicht damals schon ermuntert haben, meine Schrift durch den Druck bekannt zu machen (wie dieß z. B. bey den Göttingischen Preisschriften zu geschehen pflegt), wenn ich nicht die Unvollkommenheit meiner Arbeit selbst zu sehr gefühlt hätte, und fest überzeugt gewesen wäre, der Preis wäre ihr nur in Hinsicht auf die noch unvollkommnern übrigen Bearbeitungen von jenen würdigen Männern ertheilt worden.

Da indessen der Gegenstand der Aufgabe immer ein besonderes Interesse für mich behielt, und dieß auch, meiner Ueberzeugung nach, für jeden denkenden Men-

schen überhaupt und besonders für den Religions- und Jugendlehrer haben muß: so beschloß ich, meiner Abhandlung durch fleißiges Studium der Bibel und durch sorgfältiges Nachdenken über diesen Gegenstand einen etwas größern Grad der Vollständigkeit zu geben, und sie dann erst dem Druck zu überlassen.

Dadurch ist nun die ursprüngliche Gestalt dieser Schrift sehr verändert worden. Jeder von den einzelnen Abschnitten ist sehr erweitert und dadurch die Bogenzahl des Ganzen beträchtlich vermehrt worden. Die meisten Zusätze hat der theoretische Theil erhalten, weil dieser, nach dem Urtheil des verehrungswürdigen Herrn O. C. R. Niemeyer, etwas zu unvollständig ausgefallen war. Auch der hermeneutische und practische Theil ist völlig umgearbeitet worden.

Benutzen konnte ich bei dieser Abhandlung wenig, weil diese Materie wenig oder gar nicht bearbeitet ist. Bei dem Zusammenstellen der eigentlichen Anthropomorphismen der Bibel hat mir das Capitel de Ανθρωποπαθεια in Glassii philologia sacra einige Dienste geleistet; von seiner sehr unvollständigen Aufzählung der Anthropopathieen habe ich wenig Gebrauch machen können. Wer überhaupt diese Glassische Abhandlung kennt, wird wissen, wie alles durch einander geworfen ist, und wie wenig man sich auf die citirten Stellen verlassen kann. Von der großen Menge der bei ihm citirten Stellen geht oft ein Theil (der gewöhnlichen Erklärung zufolge) auf den Messias —, die wir also nach unsern hellern Begriffen nicht zu den Anthropomorphismen und Anthropopathieen zählen können. Ich habe deshalb — das kann ich

auf mein Gewissen bezeugen — keine einzige von den Stellen, die Glassius anführt, hingesetzt, ohne sie im Grundtext und im Zusammenhang nachgelesen zu haben. — Bey dem hermeneutischen Theil habe ich die treffliche Hermeneutik des A. T. vom Hrn. Prof. Meyer zweckmäßig benutzt, welches ich hier mit Dank bekenne, damit man die Aehnlichkeit mancher von meinen Gedanken und Grundsätzen mit den seinigen aus dem richtigen Gesichtspunct beurtheilen möge.

Daß ich bei dieser Umarbeitung meiner Abhandlung statt der lateinischen die deutsche Sprache wählte, deshalb muß mich der Geist des Zeitalters entschuldigen, indem Schriften, welche dergleichen Materien in lateinischer Sprache behandeln, weder leicht einen Verleger, noch auch viele Leser finden. Ich glaubte also dem Geiste

der Zeit hierin nachgeben zu müssen, um meine Schrift gemeinnütziger zu machen.

In wie weit es mir durch meine gewissenhafte Bemühungen gelungen sei, dieser Abhandlung einigen Werth zu verschaffen, müssen unpartheiische und billig denkende Beurtheiler bestimmen. Wenn es meine Absicht wäre, ihren Beifall zu erbetteln, so würde ich sie nicht bloß an die Mühe und Sorgfalt, die zu einer solchen Sammlung und Classificirung biblischer Redensarten erforderlich ist, erinnern; sondern sie auch noch mit der bedaurungswürdigen Lage, in welcher ich diese Schrift ausarbeitete, bekannt machen. So aber bitte ich sie bloß, ein Urtheil darüber zu fällen, das sich auf Wahrheit und Billigkeit gründet, ein Urtheil, das mich die noch zu verbessernden Fehler wahrnehmen läßt, aber nicht durch Bitterkeit niederschlägt.

Wie sehr würde ich mich übrigens freuen, wenn besonders die würdigen Männer, die ich einst meine Lehrer zu nennen das Glück hatte, diese Schrift auch in der gegenwärtigen Umarbeitung ihres Beifalls nicht ganz unwürdig fänden! Dann bedürfte es für mich wenigstens weiter keiner Versicherung, daß auch dieser geringe Beitrag zur Beförderung einer reinern und würdigern Gotteserkenntniß nicht ohne Nutzen bleiben werde.

Schließlich bemerke ich hier noch, daß, wenn gegenwärtige Schrift den Beifall sachkundiger und billig denkender Beurtheiler findet, ich gesonnen bin, auch meine Beantwortung der von der genannten Facultät für die letztere Hälfte des Jahres 1802 aufgestellten Preisfrage, die das Verhältniß der Philosophie zur christlichen Religions- und Sit-

tenlehre betrifft (wo meiner Bearbeitung der zweite Preis oder das Accessit zuerkannt wurde) in einer ähnlichen Erweiterung und Umarbeitung mitzutheilen.

Danzig
im Octob. 1805.

Der Verfasser.

Ein

Einleitung.

§. 1.

Obgleich die menschliche Vernunft ohne vorhergegangene tiefsinnige Speculation, schon durch das Gesetz der Causalität, das sie sogleich bemerken muß, sobald sie selbst anfängt, ihre Thätigkeit überhaupt zu äußern, auf die Idee von einer Grundursache aller vorhandenen sichtbaren Wirkungen geleitet wird: so kann sie doch, wenn sie noch auf den untersten Stufen der Cultur steht, weiter nichts, als das Dasein einer oder mehrerer solcher ersten Ursachen aller Wirkungen für höchst wahrscheinlich halten; von der Natur dieser Grundursache aber kann sie sich

nicht auf eine so leichte Weise Begriffe bilden, weil intuitive Kenntniß derselben, als einem Gegenstande, der nicht in den äußern Sinn fällt, unmöglich ist.

Daß die Idee der Gottheit der menschlichen Vernunft so zu sagen natürlich sei, und in derselben durch keine philosophische Reflexionen geweckt zu werden brauche, beweiset die Allgemeinheit, in welcher wir religiöse Ideen unter allen bekannten Völkern des Erdbodens antreffen. Den glaubwürdigsten Nachrichten der Reisebeschreiber zufolge — denn hier beruht die Gültigkeit der Beweise mehr auf wirklichen Factis, als auf philosophischen Demonstrationen — findet man unter allen uns bekannten Völkern etwas der Religion Aehnliches; man bemerkt Gebräuche, Ausdrücke, Gebehrden, die auf ehrfurchtsvolle Empfindungen von etwas Höherem, als sie selbst sind, hindeuten, wenn gleich alle diese äußern Merkmale einer Art von innern Religiosität oft so simpel, so wenig ins Auge fallend, so verschieden von unsern Gebräuchen dieser Art, und mithin für Fremde so wenig bemerkbar

sind, daß man sie für nichts weniger, als für Ausdruck religiöser Empfindungen halten möchte. Dies und einige andere Umstände, z. B. ein gar zu kurzer Aufenthalt der Reisenden, eine nicht genug umfassende, sorgfältige Beobachtung der ganzen Empfindungs-, Ausdrucks- und Handlungsweise solcher fremden Völker, nebst der Unbekanntschaft mit ihrer Sprache und Symbolik, haben wohl einige neuere Reisebeschreiber veranlaßt, manchen Völkern alle religiöse Gefühle und Ideen abzusprechen. Und gesetzt, es fänden sich wirklich solche Ausnahmen von der Regel, so behält doch die Behauptung im §., daß die Vernunft, sobald sie anfange, ihre Thätigkeit überhaupt zu äußern, nothwendig auf die Idee der Gottheit komme, durch die Versicherung der Reisebeschreiber, daß solche Völker, die dem Scheine nach keine Begriffe von Gott haben, zu den rohesten und ungebildetesten auf dem ganzen Erdboden gehören, immer ihre Richtigkeit. Allein, wenn wir es auch als ausgemacht annehmen, daß die Idee der Gottheit gleichsam ein Eigenthum der menschlichen Vernunft überhaupt ist: so ist es

doch eben so unläugbar, daß die Vernunft durchaus schon einen Grad von relativer Ausbildung haben müsse, um den Werth und das Verhältniß dieser Idee zu unserer ganzen Denk- und Handlungsweise einzusehen. Und da ist es denn sehr begreiflich, daß der rohe Wilde von seinem Gott nicht viel mehr weiß, als daß er der Urheber des Donners sei, vor dem er sich folglich zu fürchten habe *). Unsre Begriffe von der Gottheit können sich nur in dem Grade erweitern, richtiger und practisch-nützlicher werden, in welchem die Vernunft selbst in ihrer eignen Ausbildung fortschreitet.

§. 2.

Es kann aber nicht fehlen, daß die, zu der Idee vom Dasein Gottes gelangte Vernunft, es nicht sehr bald einsehen sollte, daß diese Idee keinen absoluten Werth für sie habe,

*) Wer erinnert sich hier nicht an das Mittel, wodurch sich die Entdecker von Amerika bei den Wilden in Respect zu setzen wußten?

be, solang es ihr unmöglich ist, das Verhältniß Gottes zur Welt genauer zu bestimmen. Um dieß möglich zu machen, konnte die Vernunft nicht anders, als einen sehr natürlichen Weg einschlagen. Weil sie nämlich in mehreren sichtbaren Wirkungen jener ersten Ursache eine auffallende Aehnlichkeit mit den Wirkungen der menschlichen Thätigkeit entdeckte: so mußte sie sehr natürlich auch bei jener ersten Ursache dieselben Verhältnisse zu jenen Wirkungen (Gründe, Absichten der Thätigkeit) voraussetzen, worin der Mensch zu seinen Wirkungen steht, und das auch in solchen Fällen thun, wo die Identität der Wirkungen nicht ganz so einleuchtend war. Man nennt dieß bekanntlich κατ' αναλογιαν schließen.

Man schließt hier nach der bekannten Formel analogischer Schlüsse: wenn zwei oder mehrere Dinge in mehreren Merkmalen übereinkommen, so werden sie auch in allen übrigen übereinkommen. Ein Paar Beispiele werden

dieß erläutern. Der Grund aller vernünftigen Thätigkeit ist die Erreichung gewisser vorgesetzten Zwecke; nun lehrt aber eine aufmerksame Betrachtung der Natur, daß die Urkraft, die alle Kräfte der Natur in Thätigkeit setzt, ebenfalls dadurch gewisse Zwecke (die Erhaltung dessen, was da ist ꝛc.) erreichen wolle und wirklich erreiche: folglich legen wir ihr Vernunft bei. — Liebe ist eine Gesinnung, welche die Beförderung der Vollkommenheit empfindender Wesen zur Absicht und Folge hat; weil wir nun bemerken, daß so viele Einrichtungen des Reiches der Natur und der Sittlichkeit eben diese wohlthätige Wirkung haben: so schließen wir, daß der Urheber jener Einrichtungen Liebe haben müsse. — Weisheit erreicht durch Anwendung der besten Mittel ihre guten Zwecke auf die möglich vollkommenste Weise; nun bemerken wir aber in sehr vielen Fällen, daß die Zwecke der Natur durch die besten Mittel erreicht werden: folglich legen wir dem Urheber der Natur die höchste Weisheit bei. Und so schließen wir in allen übrigen Fällen. Aus diesen aufgefundenen Merkmalen der Vernunft, Liebe, Weis-

heit schließen wir dann weiter: weil Gott diese mit dem Menschen gemein hat, so wird er auch z. B. Gerechtigkeit, Liebe zum Guten ꝛc. mit ihnen gemein haben.

§. 3.

Da die analogischen Schlüsse aber nicht unwidersprechliche Gewißheit, sondern bloß Wahrscheinlichkeit haben, weil ihr Princip selbst nur wahrscheinlich ist: so ist leicht einzusehen, daß sie kein sicherer Erkenntnißgrund Gottes seyn, d. h. nicht zu apodiktisch gewissen Resultaten führen können. Es ist diese Art, den Begriff der Gottheit zu bilden, nur ein Nothbehelf, mit dem unsre Vernunft, so lange sie durch irdische Schranken begrenzt ist, zufrieden seyn, und dem sie nur durch sorgfältiges Nachdenken einen immer höhern Werth zu geben, sich bestreben muß.

Der größere oder geringere Werth der analogischen Schlüsse hängt von dem größern oder geringern Grade von Wahrscheinlichkeit ab,

welchen sie dem umbekannten Object der Untersuchung geben. Jemehr ähnliche Merkmale man übrigens zwischen zweien oder mehreren Dingen aufgefunden hat, und je genauer die Uebereinstimmung derselben mit denen ist, auf welche man schließt: desto zuverlässiger wird die daraus abzuleitende Erkenntniß. Die Vernunft kann also dieser analogischen Methode, den Begriff der Gottheit zusammenzusetzen, dadurch einen höhern Grad von Wahrscheinlichkeit, folglich einen größern Werth geben, daß sie durch fleißiges Forschen immer mehr ähnliche Merkmale der göttlichen und menschlichen Handlungsweise aufzusuchen, und dadurch das Verhältniß zwischen beiden in ein immer helleres Licht zu setzen sucht. Immer wird aber doch kein eigentliches objectives Erkennen Gottes, d. h. ein Eindringen in seine wahre Natur, Statt finden. Dieß ist ja bei soviel sinnlichen Objecten nicht einmal möglich, wieviel weniger denn bei einem Object, das über unsre Sinne hinausliegt. Es kann daher allem Nachdenken über die Gottheit nur der einzige vernünftige Zweck zum Grunde liegen, daß wir dadurch unsern Begriff von

ihm immer vernunftmäßiger zu bestimmen, d. h. alles Eingeschränkte, Sinnliche und Unwürdige davon abzusondern, und uns sein Verhältniß zu uns und zu der Welt überhaupt (insofern dieß zu kennen für unsern moralisch-religiösen Glauben nothwendig ist) immer vernunftmäßiger vorzustellen suchen. Bei allen unsern Untersuchungen über Gottes Natur und Wesen aber haben wir es nicht zu vergessen, daß der Unendliche in einem Lichte wohne, zu dem niemand kommen kann.

§. 4.

Weil man nun bei dieser Schlußart von menschlichen Eigenschaften auf die göttlichen schließt, und Gott dadurch gleichsam zum Menschen macht: so nennt man dieses Verfahren Anthropomorphismus.

Das Wort Anthropomorphismus im weitesten Sinne bedeutet die Gewohnheit, sich Gott überhaupt als Menschen zu denken (ὑπο της μορφης ανθρωπου), es mag dieß nun auf eine feinere oder gröbere Art gesche-

hen. Weil man sich indessen die Aehnlichkeit Gottes mit dem Menschen sowohl in Rücksicht auf den Körper, als auf die Seele des letztern vorstellen kann: so hat man dem Ausdruck Anthropomorphismus eine engere Bedeutung untergelegt, und darunter die Gewohnheit verstanden, Gott die Gestalt (μορφη) eines Menschen und seine körperlichen Eigenschaften und Handlungen beizulegen; die Gewohnheit hingegen, nach welcher man sich die Eigenschaften unsrer Seele als im göttlichen Wesen existirend denkt, hat man Anthropopathie genannt. Der letztere Ausdruck isi nicht ganz zweckmäßig gewählt. Denn es werden bei dieser Art auf Gott zu schließen, nicht bloß die menschlichen Leidenschaften und Affecten (τα παθη) auf ihn übertragen, sondern alle Eigenschaften der Seele überhaupt, auch die verschiedenen Zweige des Vorstellungsvermögens. Beide Ausdrücke sind indessen in den, ihnen untergelegten Bedeutungen beizubehalten, zumal wenn man über die Gewohnheit, sich Gott menschlich zu denken, Untersuchungen anstellen will, wo denn natürlicher-

weise eine körperliche und geistige Vermenschlichung Gottes unterschieden werden muß. Wenn man von dieser Gewohnheit überhaupt spricht, kann man sich allerdings des Ausdrucks Anthropomorphismus im weitern Sinne bedienen *).

Hr. D. Seiler **) nimmt noch eine ανθρωποποιησιν an, und versteht darunter die Gewohnheit, Gott menschliche, körperliche Handlungen beizulegen. Allein, wenn ich mir Gott, nach dem oben angegebenen Begriffe vom Anthropomorphismus unter einer menschlichen Gestalt denke, und ihm also einen menschlichen Körper, Gliedmaßen, Sinne ꝛc. beilege: so versteht es sich wohl von selbst, daß er sich dieser Werkzeuge auch, wie der Mensch, bei seinen Handlungen bedienen werde. Es ist also diese Distinction überflüssig.

---

*) Dieß ist z. B. auf dem Titel dieser Schrift geschehen; in der Abhandlung selbst ist Anthropomorphismus und Anthropopathie nach den obigen Unterscheidungen genommen worden.

**) Biblische Hermenevtik S. 45.

§. 5.

Man pflegt diese Vermenschlichung Gottes gewöhnlich nach dem größern oder geringern Grade ihrer Vernunftmäßigkeit und Würdigkeit zu beurtheilen, und daher den groben und feinen Anthropomorphismus (das Wort im weitern Sinne genommen) zu unterscheiden. Unter dem groben versteht man den eigentlichen Anthropomorphismus im engern Sinne, oder die Gewohnheit, Gott einen menschlichen Körper, menschliche Gliedmaßen und körperliche Handlungen zuzuschreiben; unter dem feinen hingegen die Gewohnheit, die Eigenschaften des menschlichen Geistes auf Gott überzutragen (Anthropopathie). Die Eintheilung des Anthropomorphismus im weitern Sinne in den dogmatischen und symbolischen unterscheidet sich dadurch von den obigen, daß man unter dem dogmatischen Anthropomorphismus die Gewohnheit versteht, die Kräfte, Vermögen und Eigenschaften des

menschlichen Geistes in eben der Beschaffenheit, die sie bei uns Menschen haben, auch in der Gottheit anzunehmen; unter dem symbolischen hingegen die Gewohnheit, die Eigenschaften des menschlichen Geistes zwar auf Gott überzutragen, aber dabei nicht zu vergessen, daß sie bei Gott nicht nur dem Grade, sondern auch der Qualität nach, von den unsrigen verschieden sind. Diese letztere Eintheilung ist also im Grunde nichts anders, als grobe und feine Anthropopathie.

§. 6.

Von allen diesen verschiedenen Arten, menschlich von Gott zu denken, ist nur eine erlaubt und seiner nicht unwürdig, nämlich die letztere, der symbolische Anthropomorphismus. Wir eignen dabei die Kräfte und moralisch-guten Eigenschaften unsres Geistes der Gottheit in der höchsten Vollkommenheit zu, und halten dabei diese ganze Methode von ihm zu den-

ken, bloß für ein Mittel, wodurch wir der Schwachheit unsrer Vernunft zu Hilfe kommen, und uns eine darstellende sinnliche Idee von Gottes Verhältniß zur Welt verschaffen wollen.

Wenn wir z. B. nach diesem symbolischen Anthropomorphismus Gott Gerechtigkeit beilegen, so halten wir diese Gerechtigkeit bloß für ein Symbol, unter welchem wir uns das Verhältniß Gottes zu uns als Gesetzgeber, Richter und Vergelter denken. Legen wir ihm Weisheit bei, so ist diese bloß das Symbol, unter welchem wir uns die göttliche Wirksamkeit in dem Verhältniß zur Erreichung gewisser bestimmter Zwecke vorstellen, und so in den übrigen Fällen. Man sieht also, daß diese Art, unsern moralisch-religiösen (practischen) Glauben an Gott zu bilden, nicht auf der Aehnlichkeit der Eigenschaften, sondern auf der Aehnlichkeit der Verhältnisse beruht. Wir schließen aus den sichtbaren Wirkungen Gottes auf einen in seinem Wesen liegenden zureichenden Grund der Möglichkeit und Wirklichkeit dieser Wirkungen, d. h. wir denken uns

ihn in einem gewissen bestimmten Verhältniß zu diesen Wirkungen. Dabei aber können die Eigenschaften Gottes, die jenes Verhältniß bei ihm möglich machen, ihrer Natur nach von denen ganz verschieden seyn, ohne welche bei uns dasselbe Verhältniß ungedenkbar ist. So legen wir z. B., um uns Gott in dem Verhältniß eines zureichenden Grundes zur Erreichung bestimmter Zwecke zu denken, ihm Vernunft bei, ohne dadurch diese Vernunft im Mindesten weiter zu bestimmen, sie z. B. nach menschlicher Weise Begriffe bilden, urtheilen, schließen zu lassen u. s. w. — „Wenn wir," sagt der jüngere Reimarus *), „von Eigen„schaften Gottes reden, so bedeutet es nur, „daß sich seine Aeußerungen zu dem, was wir „wahrnehmen und folgern können, so verhal„ten, als was wir Verstand, Weisheit, „Macht, Güte, Vorsicht nennen, obgleich „wir eingestehen, daß diese menschlichen Ei„genschaften nicht allein dem Grade nach, „sondern auch in Ansehung ihrer innern Be-

*) In einer Anmerkung zu seines Vaters vornehmsten Wahrheiten der natürl. Relig. S. 188. der sechsten Ausg. (Hamb. 1791.)

„schaffenheit und ihres Grundes, gänzlich
„von der allumfassenden selbstständigen Kraft
„der Gottheit verschieden seyn müssen."

§. 7.

Der Werth des symbolischen Anthropomorphismus, den man auch den philosophischen nennt, besteht vornehmlich in folgenden Stücken: 1) er ist als Erkenntnißgrund Gottes überhaupt ein wesentliches Bedürfniß der Vernunft a); 2) er ist unter allen übrigen Erkenntnißgründen Gottes derjenige, welcher noch die wahrscheinlichsten und zuverlässigsten Resultate giebt b); 3) er ist zur Bildung eines faßlichen und fruchtbaren Begriffes der Gottheit unentbehrlich c).

a) Wenn man von Erkenntnißgründen Gottes spricht, so versteht sich von selbst, daß man darunter keine Mittel meyne, wodurch man gleichsam in die Tiefen der Gottheit dringen, und sich über ihre ganze Natur Aufschlüsse verschaffen könne, welche als apodiktische Gewißheit keinen Zweifel weiter übrig

ließen. Eine solche Erkenntniß von übersinnlichen Gegenständen ist für uns bisjetzt noch unmöglich. Gott erkennen, geschehe dieß nun aus dem kosmologischen, entologischen, physischen oder moralischen Erkenntnißgrunde, kann vielmehr nichts anders heißen, als uns eine ihm (wie es uns scheint) angemessene Vorstellung von ihm machen, sein Verhältniß zur ganzen, vorzüglich vernünftigen Schöpfung vernunftmäßig bestimmen, dabei aber seine unendliche, über unsre Vorstellungen hinausliegende Vollkommenheit nie vergessen. Und zur Erlangung dieser Erkenntniß Gottes ist der symbolische Anthropomorphismus ein treffliches Hilfsmittel. Wir bilden dann aus dem Begriff einer uns bekannten unvollkommenen Intelligenz (unserer Seele) durch Abstraction den der vollkommensten; wir lassen Gott in demselben Verhältniß zu seinen von uns wahrgenommenen Wirkungen stehen, in welchem wir uns selbst unsrer Erfahrung zufolge zu denselben Wirkungen befinden; nur daß wir bei ihm jederzeit höchst moralische (mithin den unsrigen nicht immer analoge) Gründe und Absichten seiner Wirksamkeit voraussetzen u. s. w.

Es ist unstreitig, unsre Erkenntniß Gottes würde nicht einen so hohen Grad von Vernunftmäßigkeit, mithin Wahrscheinlichkeit haben, wenn wir nicht aus dieser Quelle schöpfen könnten.

b) Er giebt wenigstens wahrscheinlichere Resultate, als alle bloß metaphysische Speculationen, wodurch man die Idee der Gottheit bloß a priori zu bestimmen sucht. Auf welche Träumereien der menschliche Verstand bei solchen Bemühungen verfalle, beweiset die Geschichte des Glaubens an Gott in ältern und neuern Zeiten. Da es einmal unmöglich ist, objective Einsicht in die Natur Gottes auf irgend eine Weise zu erlangen, und diese Einsicht überdieß uns auch entbehrlich ist: so müssen wir es uns um so mehr angelegen seyn lassen, sein Verhältniß zur Welt richtig zu bestimmen, weil dieß allein einen practischen Nutzen für uns hat. Hier giebt aber eben kein Erkenntnißgrund wahrscheinlichere und zuverlässigere Resultate, als der symbolische Anthropomorphismus. Denn wenn der Glaube an die Existenz unsrer moralisch-vernünfti-

gen Natur nicht Wahn ist — und daß er dieß nicht sei, dafür bürgt uns die Erfahrung: — so müssen auch alle die Beziehungen, in welchen wir uns die Gottheit auf die Welt nach der Analogie unsrer Natur denken (die sogenannten göttlichen Eigenschaften) wahr seyn. So lege ich z. B. Gott die höchste Weisheit bei, weil ich an mir selber wahrnehme, daß sie zur besten Erreichung meiner Zwecke nöthig sei. Weil ich aber weiß, daß mir auch die beste Kenntniß der Mittel zur Erreichung meiner Zwecke ohne Macht nichts hilft: so sehe ich mich genöthigt, auch diese ihm beizulegen. Weil ich an mir selber wahrnehme, daß ich, um vernünftig und pflichtmäßig wirken zu können, die Gegenstände, auf die ich wirken soll, kennen muß: so trage ich auch dieses Verhältniß auf Gott über, und lege ihm Allwissenheit bei u. s. w. Man sieht, daß dieser symbolische Erkenntnißgrund viel zuverlässigere Bestimmungen des Verhältnisses Gottes zu uns giebt, als alle übrigen, und namentlich als der kosmologische und physische, der z. B. manche Zweifel über Gottes Weisheit und Güte übrig läßt.

c) Dieß mag eine Stelle in des sel. Crusius Entwurf der nothwend. Vernunftwahrh. §. 323. erläutern. „Der „Nutzen der (feinen) Anthropopathie besteht „darin, daß wir eines Theils von den Eigen„schaften Gottes mit wenig Worten reden „können, ohne daß wir jedesmal durch eine „scharfe Abstraction den Punct und die Gren„zen der Aehnlichkeit Gottes und der Geschö„pfe aus einander setzen; und andern Theils, „daß auch diejenigen einen, obwohl concreten, „und noch nicht gelehrten, jedoch wahren „und in der Moral fruchtbaren Be„griff von den göttlichen Eigenschaften sich „machen können, welche zu derjenigen schar„fen metaphysischen Abstraction gar nicht ge„schickt sind, durch welche von den göttlichen „Eigenschaften, wenn man sie ohne eine sol„che Vergleichung denken will, alle Unvoll„kommenheit abgesondert, und dasjenige, „was ihm wirklich zukommen kann, besonders „gedacht werden muß. Die Anthropopathieen „sind also im menschlichen Leben ganz „unentbehrlich und sehr bequem „wenn man nur die Leute ein- für allemal un-

„ters

„terrichtet, daß Gott in allen Stücken von „unendlicher und unbegreiflicher Vollkommen„heit sei, ob man gleich auf menschliche Wei„se von ihm rede, worauf auch ein jedweder, „der seine Vernunft ein wenig braucht, leicht „von selbst fällt."

Auch eine Stelle aus des trefflichen, für die Wissenschaften zu früh verstorbenen Heydenreich Betracht. über die Philosophie d. natürl. Rel. Th. 2. S. 216 f. mag den letzten Punct des §. erläutern. „Der „philosophische Anthropomorphism ist mit „dem moralischen Glauben an Gott nothwen„dig verbunden, nicht als ob ohne ihn dieser „Glaube wegfiele, oder einigen Grund seiner „Wahrscheinlichkeit verlöhre, sondern wiefern „der Mensch, um diesen Glauben in fortdau„rendes Leben und Wirksamkeit zu setzen, sein „durch denselben bestimmtes Verhältniß gegen „den Schöpfer, Gesetzgeber, Richter und Re„gierer der Welt, auf das leichteste und „bestimmteste ins Auge zu fassen und ge„genwärtig zu erhalten, desselben be„darf. Er ist gleich unentbehrlich und „gleich gültig für alle Menschen,

„wiefern sie, als vernünftige Wesen, sich nicht „begnügen dürfen, die moralischen Gründe „der Religion entwickelt zu haben und zu wis„sen, sondern ihnen das größte mögliche Le„ben und die möglichste wirksame Ge„genwärtigkeit in allen Zeitpuncten ihres „Daseins geben müssen, welches ohne denje„ben nicht geschehen kann.“

§. 8.

Es leuchtet von selbst ein, daß der Verstand desjenigen, der sich durch eine solche analogische Combination der Wirkungen der göttlichen und menschlichen Handlungsweise, einen möglichst richtigen, vollständigen und würdigen Begriff der Gottheit bilden will, schon sehr geübt im Argumentiren und Abstrahiren seyn müsse, weil es sonst unmöglich ist, die reine Idee des Allervollkommensten zu entwickeln und sich in abstracto zu denken. Die Begriffe von Gott werden also sowohl bei einzelnen Menschen, als auch bei ganzen Völkern um so richtiger und würdiger seyn,

je höher die Stufe der Verstandesbildung ist, auf welcher sie stehen (§. 1.).

Gegen diese letztere Behauptung liefern die Griechen und Römer, die bei aller ihrer Cultur doch die widersinnigsten Begriffe von der Gottheit hatten, keinen Gegenbeweis. Denn einmal ist bekannt, daß die Weisern unter den Griechen und Römern, ein Sokrates, Cicero, Seneca, sehr richtige und würdige Begriffe von dem einzigen wahren Gott hatten, und die ganze damalige Volksreligion für den traurigsten Aberglauben hielten *); und dann muß man es nicht vergessen, daß es dem Nicht-gelehrten fast unmöglich gemacht war, sich richtigere Begriffe von der Gottheit zu verschaffen. Die Priester hatten ihren Vortheil davon, wenn das Volk bei seinem bisherigen Aberglauben blieb. Natürlicherweise suchten sie es denn auch darin zu erhalten und ihm alle Gelegenheit abzuschneiden, bessere Einsichten zu erlangen. Hiezu kommt, daß der Geist

*) Cicero sagt in der bekannten Stelle de natur. Deor. I. 26. mirabile videtur, quod non rideat haruspex, cum haruspicem viderit,

des damaligen Zeitalters überhaupt der Beförderung richtigerer Religionskenntnisse im Allgemeinen durchaus nicht günstig war. Bei Völkern, wo der Luxus die höchste Stufe erreicht hatte, war es wohl sehr natürlich, daß die Bestrebungen der meisten mehr auf Vervollkommnung in ihrer Kunst, in ihrem Gewerbe, in ihrer Geschicklichkeit gerichtet waren, als auf die Erlangung einer vollkommnern Religionskenntniß, zumal da ihnen diese beinah unmöglich gemacht war. Wenn man auf diese beiden Puncte Rücksicht nimmt, so wird man es nicht befremdend finden, daß bei dem großen Haufen unter einem christlichen Volke richtigere und würdigere Begriffe von Gott angetroffen werden, als bei dem, in anderer Hinsicht gebildeteren großen Haufen der alten Griechen und Römer. Denn unsern gemeinen Christen ist es durch soviel schöne Anstalten zu ihrer religiösen Bildung leichter gemacht, sich jene bessern Einsichten zu verschaffen. Ohne einen gewissen Antrieb, ohne Anleitung und Beihilfe, pflegt die noch ungebildete Vernunft ihre Kräfte nicht gehörig zu entwickeln und zweckmäßig zu gebrauchen; das

Letztere geschieht aber desto besser, je mehr das Erstere Statt findet.

§. 9.

Man darf daher auch bei den bibli-schen Schriftstellern keine völlig reine, von allen anthropomorphischen Nebenideen freie Vorstellungen von Gott und seinen Ei-genschaften erwarten. Denn 1) die Bibel enthält die ältesten Documente der ersten Ent-wickelung des menschlichen Verstandes; die Begriffe von Gott in dieser Periode können also nicht anders, als sehr menschlich und un-vollkommen seyn (§. 1.) a); 2) die wenig-sten von den biblischen Schriftstellern (zumal des A. T.) konnten sich selbst wohl zu einer rei-nen idealischen Vorstellung von Gott erhe-ben b). Und wenn sie dies auch gekonnt hät-ten, so schrieben sie 3) alle für den populären Gebrauch; daher mußten sie sich von Gott auf die faßlichste und fruchtbarste Weise aus-drucken c).

a) Wären sie dieß nicht, so müßten wir entweder den ersten Menschen eine übernatürliche Erleuchtung beilegen, oder die Wahrheit der Nachrichten in jenen alten Urkunden bezweifeln.

b) Auf welcher niedrigen Stufe sich in den damaligen Zeiten die speculative Philosophie noch befand, und wie wenig man im Stande war, sich über die interessantesten Gegenstände des Denkens durch philosophische Untersuchungen Aufschluß zu verschaffen: das sieht man am deutlichsten aus den Philosophemen des Buchs Hiob, einiger Psalme und der Salomonischen Schriften. Aus eben dem Grunde blieb die wichtige Lehre von der Unsterblichkeit unsrer Seele bis auf Christi Zeiten bloß dunkle Ahnung, die keinen Grund und keinen Einfluß auf Herz und Leben hatte. Die Philosophie jener Zeiten gab hauptsächlich nur Regeln zu einem vernünftigen weisen Lebensgenuß (vgl. die Salomonischen Sittensprüche und den Koheleth, nebst Jesus Sirach), oder Anweisungen, sich im Leiden zu beruhigen, weil Gottes Rathschlüsse unerforschlich wären (vgl. Hiob und einige Psalme). Zur Auffas-

sung einer reinphilosophischen Idee von dem vollkommensten Wesen hat sie sich, soviel wir wissen und vermuthen können, nicht erhoben.

c) Man vgl. hiezu §. 7. Anm. c. — Hieraus ists auch begreiflich, warum wir in den Schriften des gelehrten Apostels Paulus, der, nach dem trefflichen Raisonnement über das gute und böse Princip im Menschen (Röm. 7.) zu urtheilen, noch am ersten im Stande seyn mochte, sich eine reine, von allem Grob-Sinnlichen freie Idee von Gott zu bilden, dennoch die meisten Anthropopathieen antreffen.

§. 10.

Indessen da das Zeitalter der biblischen Schriftsteller sehr verschieden ist, so versteht sich von selbst, daß sich nicht bei allen völlig gleiche Vorstellungen von Gott finden werden. Die Schriften, welche ins früheste Alterthum hinauf reichen, enthalten die sinnlichsten, menschlichsten Vorstellungen von Gott. Nachher verfeinern sich diese Vorstellungen immer mehr; bis sie endlich in der

christlichen Epoche so ziemlich den Grad von Zweckmäßigkeit erhalten, den sie für vernünftig-sinnliche Wesen haben müssen.

In der Geschichte der Patriarchen kommen die gröbsten Anthropomorphismen vor, vermuthlich weil Moses die Data zu dieser Geschichte so aufzeichnete, wie er sie als uralte Volkssagen vorfand. Gott hat hier einen menschlichen Körper, geht auf der Erde herum, spricht mit den Menschen, ißt und trinkt mit ihnen, schlägt sich sogar mit ihnen u. s. w. Mit der Zeit, wo Moses auftritt, verliert Gott schon seine menschliche Gestalt. Moses redet zwar mit ihm, aber er sieht nicht ihn, sondern bloß seine Herrlichkeit (כְּבוֹד יְהוָה) in einer lichten oder dunkeln Wolke, oder im Feuer. Die Gotteserscheinungen fangen schon bei Moses an seltner zu werden, und sich in Erscheinungen seines Gesandten (מַלְאָךְ יְהוָה), der aber das Symbol der unsichtbaren Gottheit ist, zu verwandeln. Die Anthropopathieen sind indeß selbst bei Moses noch eben so grob, wo nicht oft noch gröber, als im patriarchalischen Zeitalter. Gott fährt

fort, unter dem Symbol eines Engels zu erscheinen bis auf die Zeiten Davids und Salomos. Diese beiden Männer tragen nebst den Propheten sehr viel zur Berichtigung der Volksbegriffe über Gott bei, wiewohl die Anthropopathieen bei ihnen noch immer sinnlich genug sind. Die Propheten haben nur noch Visionen, d. h. sie sehen Gott im Traum oder zu einer Zeit, wo sie sich den Spielen einer erhitzten Einbildungskraft überlassen. Mit der Rückkehr der Juden aus Chaldäa hören die Erscheinungen Gottes ganz auf. Es erscheinen bloß Engel, aber auch nicht einmal mehr als Symbole der unsichtbaren Gottheit, sondern als bloße Diener und Geschäftsträger derselben. Die Vorstellungen von Gottes Eigenschaften sind im Ganzen nicht mehr ganz so grob-sinnlich, wie vorhin. Diese Begriffe waren zur Zeit Christi herrschend und blieben es noch lange Zeit nach ihm. Christus verwandelte den partheiischen Gott der Juden in den gemeinschaftlichen Vater unser aller, der uns alle in dem Maaß liebt, wie wir's verdienen, wir mögen zu einem Volke gehören, zu welchem wir wollen. Aus den

Aeußerungen Jesu über Gott, so wie dieselben in den vier Evangelisten aufbewahrt sind, läßt sich ein Begriff von Gott und seinem Verhältniß zur Welt zusammensetzen, der möglichst rein, vollständig und fruchtbar, kurz, der so beschaffen ist, daß er den Bedürfnissen eines jeden vernünftigen Menschen entspricht. Seine Schüler konnten freilich von dem Vielen, was er ihnen zu sagen hatte, noch nicht Alles tragen; indessen hat unter allen Johannes, sein Vertrautester, und nächst ihm der jüngere Jakobus den Geist seiner Lehre am richtigsten aufgefaßt. Paulus, der jüdische Gesetzgelehrte, mochte die Vermischung seiner vorigen Ideen, mit welchen er so vertraut geworden war, mit den neu erhaltenen christlichen zum Theil nicht ganz verhüten können, zum Theil auch nicht verhüten wollen, um bei Juden-Christen mehr Eingang zu finden und ihnen verständlicher zu werden. Das zeugen seine Vorstellungen von Gottes Strafgerechtigkeit und Zorn, Geduld, Langmuth, Gnade, Versöhnlichkeit, Wahrhaftigkeit und Treue in Absicht auf die Haltung seiner Versprechungen u. s. w.

Erster Abschnitt.

Von den Anthropomorphismen der heiligen Schrift.

§. 11.

Die Bibel legt Gott eine menschliche Gestalt und menschliche Gliedmaßen bei, läßt ihn körperliche Handlungen verrichten, und eignet ihm Dinge zu, die der Mensch nur in sofern gebrauchen kann, als er einen thierischen Körper hat; sie schränkt seine Gegenwart auf bestimmte Oerter ein; sie stellt ihn in gewissen Verhältnissen vor, die von Menschen entlehnt sind u. s. w. Aus dem allen folgt, daß man sich Gott unter dem Bilde eines Menschen gedacht habe.

Es ist nicht zu läugnen, daß manche anthropomorphische Vorstellungen der Bibel nichts weis

ter als poetische und rhetorische Figuren sind, wie dieß besonders bei den Dichtern und bei den Schriftstellern des neuen Test. der Fall ist. Allein sie gehören nichts desto weniger in die Classe der Anthropomorphismen. Denn allen diesen poetischen und rhetorischen Bildern liegt d·ch die Vorstellung Gottes unter einer menschlichen Gestalt zum Grunde. Wie hätte man sonst auf den Gebrauch dieser Bilder kommen können? Daß aber die Dichter des A. T. oder die Verfasser des neuen sich deshalb Gott nothwendig als ein menschliches Wesen wirklich gedacht haben müßten, folgt eben so wenig, als daß ein Schriftsteller unsrer Zeit, der in poetischen Bildern und Gleichnissen, die von Menschen entlehnt sind, von Gott spricht, ein wahrer Anthropomorphit seyn müsse. — Man muß bei den biblischen Anthropomorphismen nothwendig gewisse Perioden annehmen, die im Grunde nichts anders sind, als die Perioden der Entwickelung des menschlichen Verstandes (§. 10.). So lange der Mensch sich noch im Kindesalter seines Verstandes befand, dachte er sich wohl Gott wirklich als ein menschliches Wesen. Denn er

kannte außer sich selbst kein andres Wesen, welches schöner, erhabner und würdiger wäre, der Oberherr der Natur zu seyn. Es wäre daher ganz unpsychologisch, wenn wir bei der Erklärung der ältesten Urkunden des Menschengeschlechts nichts anders thun wollten, als allegorisiren und dem damaligen Zeitalter Begriffe unterlegen, die es nicht gehabt haben kann, wenn wir nicht geradezu wunderbare Sprünge in der Cultur des menschlichen Geistes annehmen wollen. Bei zunehmender Cultur des Verstandes überhaupt gehen natürlich die grobsinnlichen Vorstellungen von Gott in vernünftigere und würdigere Begriffe über. Man wird daher nach dem Zeitalter, in welchem die biblischen Schriftsteller lebten, am sichersten beurtheilen können, ob ihre Vorstellungen von Gott wirkliche Anthropomorphismen, oder bloß rhetorische und poetische Bilder sind.

§. 12.

Die ältesten Urkunden der Menschengeschichte legen Gott ausdrücklich eine

menschliche Gestalt bei 1 Mose 1, 27. a), und lassen ihn auf der Erde in Menschengestalt erscheinen b).

a) Ich bin der Meinung mehrerer Gelehrten *), daß man diese Stelle am natürlichsten von dem Ebenbilde Gottes, insofern es mit der menschlichen Gestalt Aehnlichkeit hat, erkläre. Ob man also bei dieser Stelle mit Recht die erklärende Anmerkung mache, daß der Mensch insofern nach Gottes Ebenbilde geschaffen sei, als er Verstand, freien Willen und eine unsterbliche Seele habe, kann jeder Unpartheiische selbst entscheiden **).

---

*) Vgl. Ammon's Bibl. Theol. S. 178. d. ersten Ausg. (Bauer's) Theologie d. A. T. S. 35.

**) Daß der rohe sinnliche Mensch ohne Verstandescultur nicht im Stande sei, von der Vorstellung Gottes die Idee einer menschlichen Gestalt abzusondern, beweiset das Beispiel des großen Haufens zu allen Zeiten und unter allen Völkern. — Als Peter, der Große, seinen Unterthanen lange Bärte zu tragen verboten hatte, und sie denen, welche sie dennoch, ohne den bestimmten Tribut dafür zu zahlen, beibehielten, ohne viel Complimente abschneiden ließ: so suchte man dem Kaiser das Ungerechte dieses Verfahrens dadurch recht fühlbar zu

b) Die Gotteserscheinungen sind besonders in den Büchern Moses sehr häufig. Wir haben es hier nur mit denen zu thun, wo nicht der Gesandte Jehovens, sondern Gott selbst erscheint. Nach der Genesis erscheint Gott

---

machen, daß man in allem Ernst behauptete: „er habe „das Ebenbild Gottes geschändet." — Auch das Beispiel aller Fanatiker in und außer der christlichen Kirche (die doch größtentheils zu den Menschen ohne gehörige Verstandescultur zu zählen sind) möchte hieher gehören. Denn die Geschichte lehrt, daß diejenigen, welche das Ebenbild Gottes im menschlichen Körper suchten, entweder rohe, unwissende Mönche, oder Schwärmer und Sonderlinge gewesen sind. Zur erstern Classe gehören die Aegyptischen Mönche gegen das Ende des 4. Jahrhunderts, die Theophilus, Patriarch zu Alexandrien, verfolgte, und jene Schwärmer zu Parassus, einer Stadt in der Lombardey, um die Mitte des 10. Jahrhunderts, die größtentheils ein Opfer des blinden Religionseifers des damaligen Erzbischofs zu Mailand wurden; zur letztern der sonst so vernünftig denkende Audäus, in der Mitte des 4. Jahrhunderts, und Paul Felgenhauer, um die Mitte des 17. Jahrhunderts, der Gott für den wahren Essential-Menschen hielt, nach welchem die übrigen Menschen gebildet wären, und der, seinem animalischen Leibe nach, sogar sterben könne.

den ersten Menschen persönlich; dem Noah, Abraham, Jakob ꝛc. Dem Moses erscheint Gott ebenfalls unzähligemal; aber nie in menschlicher Gestalt, sondern stets im Gewitter, oder in einer dunkeln Wolke, oder im hellen Lichtglanze (§. 10.). Er behauptet demungeachtet, ihn von Angesicht zu Angesicht gesehen und mit ihm wie mit seinem Freunde geredet zu haben (2 Mos. 33, 11.), beschreibt indessen nie seine eigentliche Gestalt.

§. 13.

Die biblischen Schriftsteller legen Gott auch ausdrücklich die Theile und Glieder des menschlichen Körpers bei a); lassen ihn sich zuweilen in gewissen Zuständen des thierischen Körpers befinden, und körperliche Handlungen verrichten b); und eignen ihm Dinge zu, die der Mensch nur insofern gebrauchen kann, als er einen Körper hat c).

a) Gott wendet sein Angesicht von seinen Verächtern 5 Mos. 31, 18. Ps. 44, 25 und öfter.

öfter. Sein Angesicht leuchtet; daher glänzt Moses Angesicht (vom Widerschein), als er mit ihm auf dem Sinai geredet hatte 2 Mos. 34, 29. Die Engel sehen stets das Angesicht Gottes Matth. 18, 10. (vgl. Jes. 63, 9. מַלְאַךְ פָּנָיו). Gottes Auge sieht auf die, welche ihn fürchten Ps. 33, 18; 34, 16. 1 Petr. 3, 12. Gottes Augen leuchten wie Feuerflammen. Dan. 10, 6. Offenb. 1, 14. Seine Augenlieder prüfen die Menschen Ps. 11, 4. Gott behütete den Jakob wie seinen Augapfel 5 Mos. 32, 10. Zach. 2, 8. Gottes Ohr höret die Gebete der Bekümmerten Ps. 10, 17. Er neigt seine Ohren zu den Gebeten der Menschen Ps. 17, 6. Baruch 2, 16. 17. Der liebliche Geruch von Noah's Opfer steigt in Gottes Nase 1 Mos. 8, 21. vgl. 3 Mos. 1, 9. 5 Mos. 33, 10. Von dem Schnauben seiner Nase berstet die Erde 2 Sam. 22, 16. Dampf geht aus seiner Nase und verzehrend Feuer aus seinem Munde. Das. Vs. 9. Ps. 18, 9. Durch das Blasen seines Mundes geräth das Meer in Bewegung 2 Mos. 15, 18. Sein Hauch tödtet Hiob 4, 9. 2 Thess. 2, 8. Der Mensch

lebt von allem, was aus dem Munde Gottes geht 5 Mos. 8, 3. Matth. 4, 4. Die Religion ist das Werk seiner Lippen Ps. 17, 4. Seine Lippen sind voll Schaum und seine Zunge ist ein verzehrend Feuer Jes. 30, 27 *). Gottes Arm stäupet die Gottlosen Weish. 16, 16. aber auch diejenigen, die er lieb hat

*) Weil Mund, Lippen und Zunge die Werkzeuge sind, durch welche wir artikulirte und unartikulirte Töne hervorbringen, so läßt sich's vermuthen, daß die alte Welt Gott auch hierin menschlich handeln lassen werde. Nach Jes. 5, 26. wird Gott die Völker der Erde herbeipfeifen (שָׁרַק mit ל konstruirt, ist eigentlich: jemand durch den Ton pst! herbeirufen) und Jes. 7, 18. die Fliegen und Bienen, vgl. Zach. 10, 8. Gott lacht und spottet über die Mächtigen der Erde, daß sie sich wider ihn empören Ps. 2, 4. vgl. Ps. 37, 13. Weish. 4, 18. Gott schreit (צָרַח) wie ein Krieger, wenn er den Angriff macht Jes. 42, 13., und wie ein Weib (פָּעָה), die in Geburtsschmerzen liegt, Vs. 14. Die Stellen, wo Gott redend eingeführt wird, sind unzählig. Ich halte es daher für überflüssig, Beispiele anzuführen. Außer der gewöhnlichen Sprache legt man ihm ausdrücklich ein Rufen (1 Mos. 3, 9. Röm. 4, 17.), Antworten (Ps. 3, 5.), Schelten (בְּגַעַר) bei. Vor seinem Schelten fliehen die Wasser. Ps. 104, 7; 18, 16.

Hebr. 12, 6 (vgl. Spr. Sal. 3, 12.). Gott hat die Erde mit ausgestrecktem Arm gemacht Jer. 27, 5. vgl. Jes. 52, 10. Die Hand des Herrn kann nie verkürzt werden 4 Mos. 11, 23. Christus übergiebt seinen scheidenden Geist in Gottes Hände Luc. 23, 46. vgl. Ps. 31, 6. Dahin gehört auch Gottes Rechte, die unzählig oft vorkommt Ps. 77, 11; 118, 15. Christus sitzt zur Rechten Gottes Röm. 8, 34. Gott schreibt mit seinem Finger die zehn Gebote 2 Mos. 31, 18. Die Himmel sind seiner Finger Werk Ps. 8, 4. vgl. Luc. 11, 20. Gottes Füße ruhn auf der Erde, als einer Fußbank Jes. 66, 1. Matth. 5, 35. Er zertritt mit den Füßen die Feinde Ps. 74, 3. Gott kehrt den Frevlern den Nacken zu. Jer. 18, 17. Moses sieht nicht sein Angesicht, sondern nur seinen Rücken 2 Mos. 33, 23. vgl. Jes. 38, 17. Gott trägt die Lämmer seiner Heerde in seinem Busen Jes. 40, 11. Er zieht seine rechte Hand aus dem Busen und vertilgt die Feinde Ps. 74, 11. Christus war im Schooß seines Vaters Joh. 1, 18. Gott spricht in seinem Herzen 1 Mos. 8, 21; betrübet sich

in seinem Herzen 1 Mos. 6, 6. Er will seinem Volk Gutes thun von ganzem Herzen und von ganzer Seele Jer. 32, 41. Gotte bricht das Herz, daß er sich über Ephraim erbarmen muß Jer. 31, 20. Sein Herz ist stets in seinem Tempel 1 Kön. 9, 3. Aus Gottes Leibe geht die Kälte hervor. Hiob 38, 29.

b) Gott schläft und wacht auf vom Schlafe. Jer. 31, 26. Ps. 44, 24; 78, 65. Er ruhet nach der Arbeit 1 Mos. 2, 1. und erholet sich (שָׁבַת וַיִּנָּפַשׁ) 2 Mos. 31, 17. Er sitzet Ps. 110, 1; 103, 19. und steht auf Ps. 10, 12. Jes. 3, 13. Ps. 44, 27. Er bewegt sich von einem Ort zum andern Hos. 11, 9. Er geht auf der Erde herum, besonders im Paradiese. 1 Mos. 3, 8. Er geht in Aegypten herum und schlägt die erstgebohrnen Söhne der Aegyptier todt. 2 Mos. 12, 12. Er reitet auf seinen Rossen Habak. 3, 8; reitet auf dem Cherub Ps. 18, 11. 2 Sam. 22, 11. *), fährt auf Wolken und

*) Daß die Cherubim ebenso wie der Sphinx, Greif, die Chimäre fabelhafte Thiere und keine Engel,

geht auf den Fittigen des Windes Pſ. 104, 3; fährt vom Himmel herab und wieder

---

wozu ſie erſt die ſpätere jüdiſche Theologie macht, geweſen ſind, iſt bekannt. Was eigentlich die Veranlaſſung zu dieſem Dichterbilde gegeben hat, kann nicht mit völliger Gewißheit beſtimmt werden. Wahrſcheinlich perſonifizirte man anfangs auf dieſe Weiſe den Blitz (denn ein Cherub mit einem hauenden Schwerdt verjagt die erſten Menſchen aus dem Paradieſe); und weil die alten Hebräer Blitz und Donner für Merkmal der Gegenwart Gottes hielten, ſo ſetzte Moſes wohl deshalb die beiden Cherubim auf den Deckel der Bundeslade, um dadurch die Iſraeliten auf eine recht ſinnliche Weiſe an Gottes Gegenwart zu erinnern. Man kann alſo mit Michaelis (Comment. de Cherubis equis tonantibus Hebr. 1751. in den Commentat. reg. ſociet. Gotting. tom. I. p. 157.) die Cherubim ſehr wohl mit den Donnerpferden der Griechen und Römer vergleichen, was auch dagegen Herder (Geiſt d. hebr. Poeſ. Th. 1. S. 177-190.) geſagt haben mag. Die Dichter aller alten Völker erklären das Getöſe beim Donner durch das Poltern der Pferde und Raſſeln des Wagens, auf welchem Gott fährt. Vgl. beſonders Horat. Carm. I, 34, 7 ſqq. 12, 59. Homer. Il. VIII, 41 ſqq. Wie ſollte alſo die ſo feurige morgenländiſche Phantaſie nicht auf dieſes ſo natürliche Dichterbild gekommen ſeyn? Das רֹכֵב עֲרָבוֹת in der citirten Stelle Pſ. 18, 11. muß man überſetzen: auf dem

hinauf 1 Mos. 17, 22; 35, 13; 11, 5. 7; verschleiert sich mit Wolken, daß ihn niemand sehe Hiob 22, 14. *), oder daß die Gebete der Menschen nicht in seine Ohren dringen können. Klagel. 3, 44. Gott pflanzt selbst das Paradies 1 Mos. 2. 8; bildet den ersten Menschen aus einem Stück Thon und bläst ihm den Athem ein. 1 Mos. 2, 7. vgl. Hiob 10, 8. 9; 27, 3; 34, 14. Das Weib macht er aus einer Ribbe, die er dem

---

Cherub reiten (eigentlich von dem Cherub getragen werden). Man sagt ja auch im Lateinischen equo vehi und im Griechischen εφ ἱππου οχεισθαι. Der Wagen Gottes sind die Wolken Ps. 104, 3. Jes. 19, 1. Vgl. D. Paulus Clavis zu Ps. 18, 11. — Im Ezechiel kommen freilich andre Vorstellungen von den Cherubim vor: da sind sie Wundergestalten, die den Thron Gottes im Himmel tragen. Von dieser Vorstellung, welche die Cherubim schon zu halben Engeln macht, wußte man aber vor dem Babylonischen Exil nichts.

*) Homer (Od. π. 264) sagt vom Jupiter und der Minerva: ὑψι περ εν νεφεεσσι καθημενω; und vom Neptun und den übrigen Göttern (Il. υ. 150.) αμφι δ' αρ' αρρηκτον νεφελην ωμοισιν εσαντο.

Adam während eines tiefen Schlafes heraus, nimmt. 1 Mos. 2, 21. 22. Er führt die Thiere zu Adam, um zu sehen, was er ihnen für Namen geben werde. 1 Mos. 2, 19. Als Adam und Eva Gottes Verbot übertreten und von dem Baume gegessen hatten, sucht er sie auf (denn sie hatten sich hinter die Bäume versteckt), examinirt sie, fällt über sie ein Urtheil, und jagt sie aus dem Paradiese. 1 Mos. 3. Er macht Adam und Eva Röcke aus Thierfellen, und zieht sie ihnen an. Das. Vs. 21. Auch überd en Brudermörder Cain hält er selbst Gericht; verflucht ihn, marquirt ihn aber doch an seinem Leibe, damit ihn niemand als einen Vagabonden todtschlage. 1 Mos 4, 15. Dem Noah giebt er ein sehr bewährtes Modell zu einem Lastschiff an *), worin er sich sammt al-

*) Der Kaufmann Livorn zu Horn, im nördlichen Holland, kam im J. 1694 auf den Einfall, Noah's Schiffsbaukenntnisse zu prüfen. Er ließ also ganz nach der Angabe im 1 B. Mose ein Schiff bauen; und dieses Schiff trug nicht nur über ein Drittel mehr, als andre Schiffe von der Größe, sondern segelte auch schneller. — Zum Bau des Argonautenschiffs läßt die griechische Mytholo-

len Thiergattungen bei der bevorstehenden Ueberschwemmung der Erde retten soll. 1 Mos. 6. Noah geht in die Arche, und Gott schließt hinter ihm die Thür zu. 1 Mos. 7, 16. Gott besucht den Abraham in seiner Hütte; ißt mit ihm Kuchen und Kalbsbraten, und trinkt Milch 1 Mos. 18. *). Gott kämpft mit Jacob. 1 Mos. 32,

---

gie ebenfalls göttliche Hilfe unentbehrlich seyn. Minerva giebt dazu nicht bloß guten Rath, sondern legt sogar selbst Hand an's Werk. Apollon. Rhod. Argon. IV, 285 sqq.

*) Wem fällt hiebei nicht die bekannte Erzählung von Philemon und Baucis (Ovid. Met. VIII, 620 sqq.) ein! Jehova kommt zum Abraham, um sich zu erkundigen, ob die Einwohner von Sodom wirklich so gottlos seien, wie er gehört habe, und läßt den Lot retten. Jupiter und Merkur durchreisen ebenfalls das Land, um das Verhalten der Menschen kennen zu lernen, und um Philemon und Baucis aus der Ueberschwemmung, die dem Lande, worin sie wohnten, bevorstand, zu retten. Die Aufnahme des Jehova bei Abraham ist der des Jupiter beim Philemon gleich. Beiden werden die Füße gewaschen und ein Platz zum Ausruhen angeboten, und die alte Baucis ist in der Küche so geschäftig, als Sara.

25 — 34. Er stößt die Räder von den Wagen der Aegyptier 2 Mos. 14, 25. Er begräbt Mosis Leichnam 5 Mos. 34, 6. Gott öffnet dem Bileam die Augen, daß er den Engel des Herrn im Wege stehen sieht 4 Mos. 22, 31. vgl. 1 Mos. 21, 19. Gott öffnet die Thür des Himmels Ps. 78, 23. Gott hatte den Baruch und Jeremias versteckt, als sie gefangen genommen werden sollten. Jer. 36, 26. Er verbirgt seine Verehrer gegen die Angriffe der Gottlosen Ps. 31, 21. Er wäscht unsre Sünden ab Ps. 51, 4. Jes. 4, 4. trocknet die Thränen von unsern Augen ab. Jes. 25, 8. Offb. 7, 17. er zählet unsre Thränen. Ps. 56, 9. und die Haare auf unserm Haupte. Matth. 10, 30. Er verwundet und verbindet, er zerschlägt und seine Hand heilet Hiob 5, 18. Er umgürtet seine treuen Verehrer mit Stärke und Freude Ps. 18, 33. Er zerbricht den Bogen, zerschlägt die Spieße und verbrennet die Wagen Ps. 46, 10. vgl. Ps. 76, 4. Er sichtet die Menschen. Amos 9, 9. Jes. 30, 28. Er rauft den Töchtern Zions die Haare aus

und nimmt ihnen ihr Geschmeide weg Jes. 3, 17.*). Er bahnet und ebnet den Weg der Frommen Jes. 45, 2. 13. Er zieht eine Meßschnur über das Land Jes. 34, 11. Er misset die Wasser mit der Faust, und den Himmel mit der Spanne; er wieget die Berge und Hügel auf einer Wage Jes. 40, 12.; er ziehet den Uebermüthigen einen Ring durch die Nase, und legt ihnen ein Gebiß ins Maul 2 Kön. 19, 28. Ezech. 38, 4. Gott wird den Israeliten die Haare von Haupt, Kinn und Füßen abscheeren Jes. 7, 20. Gott schießt mit Pfeilen Ps. 64, 8; 38, 3. Weish. 5, 22., sogar mit vergifteten Pfeilen. Hiob 6, 4.**). Gott schreibt die Namen der Frommen in ein Buch. Dan. 12, 1. Malcach. 3, 16. Jes 4, 3. oder in seine Hand. Jes. 49, 16.

---

*) Nach einer andern Bedeutung des Worts פתה: „er „deckt ihre Schaam auf", die ärgste Art von Beschimpfung der Weiber im Orient.

**) Krankheiten werden von den ältesten Dichtern als eine Wirkung der Pfeile der Gottheit vorgestellt. Beim Homer (Il. α.) schießt Apollo 9 Tage lang seine Pfeile ins Lager der Griechen, und es entsteht daraus die Pest.

Er schreibt seine Gesetze in unser Herz. Jer. 31, 33. Hebr. 8, 10. Gott hat ein Buch des Lebens, in welchem alle diejenigen aufgezeichnet sind, welche noch fortleben sollen Dan. 12, 1. Jes. 4, 3. auch die Zeit, wie lange jeder leben soll Ps. 139, 16. Auch stehen darin die Namen derer, die ewig glückselig seyn sollen Offenb. 20, 15; 21, 27. vgl. Philipp. 4, 3. Luc. 10, 20. Soll jemand sterben, so streicht Gott seinen Namen aus dem Buche der Lebendigen aus 2 Mos. 32, 32. 33. Ps. 69, 29. Offenb. 3, 5. Er hat auch ein Buch, in welchem die Werke der Frommen und Gottlosen aufgezeichnet sind, und nach welchem beide gerichtet werden. Offenb. 20, 12. Dan. 7, 10. Maleach. 3, 16. Gott salbt seinen Verehrern das Haupt mit Oel. Ps. 23, 5; 45, 8. Hebr. 1, 9. vgl. 1 Corinth. 2, 21. Daher der Ausdruck Gesalbter des Herrn 1 Sam. 26, 9. Gott beschließt, die Israeliten mit der Wurfschaufel aus dem Lande zu werfen. Jer. 15, 7. und die Babylonier will er mit einem tödtlichen Besen (בְּמַטְאֲטֵא הַשְׁמֵד) zusammenfegen Jes. 14, 23.

Wen Gott schützen will, um den und um dessen Eigenthum setzt er einen Zaun (שׂוּךְ) Hiob 1, 10. Das Gegentheil wird durch das Wegnehmen des Zauns ausgedrückt Jes. 5, 5. Gott vermacht den Weg der Bösen mit Dornen und verzäunt ihn mit einem Gehege. Hos. 2, 6.

c) Mehrere von den hierher gehörigen Beweisstellen sind schon unter b) citirt. Hier noch folgende. Die alten hebräischen Dichter legen Gott einen Donnerwagen Ps. 68, 34. und ein Siegeswagen Habak. 3, 8. bei*).

*) Daß die alten Hebräer Gott einen Donnerwagen beigelegt haben, scheint mir ausgemacht zu seyn, obgleich es Herder und mit ihm selbst der gelehrte und genaue Schriftkenner Hr. Prof. G. L. Bauer (Hebr. Mythol. Th. 2. S. 285. 304.) geläugnet hat. Man überlege Folgendes: 1) Es werden die Wolken Gottes Wagen genännt, wo nicht die siegreiche Kraft über seine Feinde, (also kein Siegeswagen!), sondern seine Majestät überhaupt geschildert wird. Gottes Majestät erschien dem alten Hebräer aber nie größer, als im Gewitter Ps. 104, 3. — 2) Das Fahren Gottes auf den Wolken wird gewöhnlich (denn zuweilen wird es auch vom Regen gebraucht Ps. 65, 12. מַעְגָּלָה ist der Weg oder Strich, wo Gott gefahren ist)

Er hat Waffen, die er in einer Rüstkammer aufbewahrt Jer. 50, 25. Es sind ein Bogen Habak. 3, 9. Klagel. 2, 4. und Pfeile, die in einem Köcher stecken Daſ. 3, 12. 13. 5 Moſ. 32, 42. (Seine Pfeile sind die Blitze, Pſ. 18, 15; 144, 6.) und glänzende Spieße Habak. 3, 11. Pſ. 35, 3. ein blitzendes Schwerdt 5 Moſ. 32, 41. 42. Pſ. 17, 13. Jeſ. 27, 1; 34, 5. 6. Zach. 13, 7. Er hat große Vorraths-

---

dann erwähnt, wenn vom Gewitter die Rede ist. 5 Moſ. 33, 26 heißt es: wo ist ein Gott, wie der Gott Israels, der den Himmel befährt (רֹכֵב שָׁמַיִם), und dessen Majestät in den Wolken (sichtbar oder hörbar) ist. שָׁמַיִם und שְׁחָקִים sind hier wegen des parallel. membr. gleichbedeutend. Nach dem, was so eben unter No. 1. gesagt ist, konnte Moses in dieser Stelle wohl nicht anders, als an die Majestät Jehova's, des Donnerers, denken. Und Pſ. 68, 34. heißt es noch deutlicher: wenn er über seinen uralten Himmel fähret, siehe, dann läßt er seine starke Stimme (den Donner) erschallen. Kann irgend eine Stelle es deutlicher beweisen, daß der alte Hebräer den Donner für das Rasseln des göttlichen Wagens hielt, als diese? — 3) Sollte sich der Hebräer unter dem Siegeswagen

kammern, die mit Hagel und Schlossen angefüllt sind, um sich damit gegen seine Feinde zu wehren. Hiob 38, 22. Gott hat zu Jerusalem einen Ofen (תַּנּוּר) zur Strafe für seine Feinde Jes. 31, 9. Gott hat einen Stab (שֵׁבֶט), um die Menschen damit zu züchtigen Hiob 9, 34; 21, 9. (er ist von Eisen Ps. 2, 9.). Er leitet und schützet damit zugleich die, welche ihm vertrauen

---

Gottes (Habak. 3, 8.) einen andern Wagen gedacht haben, als den Wolkenwagen, auf welchem Gott beim Donner fährt? Man vgl. nur Jes. 19, 1. da heißt es: Gott werde auf einer schnellen Wolke fahren und nach Aegypten kommen (um die Aegyptier zu überwältigen), und dann werden die Aegyptischen Götzen beben und den Aegyptiern werde angst und bange werden. Und Ps. 68, 18 (wo der siegreiche Einzug Gottes in Zion besungen wird) heißt es: der Wagen Gottes sind Myriaden, tausend und aber tausend. Unter ihnen ist der Herr (wie) auf dem heiligen Berge Sinai. Mir scheint es sehr natürlich, daß der Dichter bei den Myriaden von Wagen Gottes an die unzählige Menge von Wolken gedacht habe, weil es eine damals ganz gewöhnliche Dichtervorstellung war, daß die Wolken Gottes Wagen wären.

Ps. 23, 4. Er ist zugleich sein Zepter oder Regentenstab Ps. 45, 7. Hebr. 1, 8. Gott hat einen Becher, in welchem berauschender Wein befindlich ist, den die Gottlosen zur Strafe sammt den Hefen austrinken müssen Ps. 75, 9. Jes. 51, 17. 22. Ps. 60, 5. Habak. 2, 16. Jer. 25, 15 — 17. Ezech. 23, 31 — 34. Offenb. 16, 19; überhaupt einen Schicksalsbecher, aus dem er entweder Angenehmes oder Unangenehmes zu trinken giebt. Matth. 26, 39. Joh. 18, 11. Gott hat einen Siegelring (Petschaft) Hagg. 2, 24. Jer. 22, 24. vgl. 2 Corinth. 1, 22. Ephes. 4, 30. Es werden Gott auch eine Schatzkammer und Schätze zugeschrieben 5 Mos. 28, 12; 32, 34. Zu den letztern gehören das Wasser, Hagel, Schnee (Hiob 38, 22), Blitze, Winde Ps. 135, 7. Jer. 10, 13 (51, 16.). Endlich legt der hebräische Dichter Gott auch menschliche Kleidung bei. Nach Jes. 6, 1. hat er ein langes Schleppenkleid an. Nach Dan. 10, 5. ist er in Leinwand gekleidet, mit einem goldgestickten Gürtel umgürtet u. s. w.

Anmerk. Aus allen diesen Stellen erhellet sehr deutlich, daß der sinnlich-denkende Mensch geneigt sei, seine Vorstellungen von Gott stets an die Idee vom Menschen anzuknüpfen, um ihnen dadurch gleichsam Grund und Haltung und Leben zu geben. Weil indessen die Gottheit der größte Gegenstand des menschlichen Denkens ist, so ist es wohl sehr natürlich, daß der sinnliche Mensch und auch selbst der kultivirtere Dichter (dessen Phantasie doch immer die Sinnlichkeit als ihr vorzüglichstes Gebiet kennt), sich alles das, was er an dem Menschen bemerkt, bei Gott gleichsam kolossalisch, d. h. um unzählige Grade größer und vollkommner denkt. Der alte Hebräer denkt sich daher Gott mit einem ungeheuer großen Körper. Ps. 24, 7. heißt es: erhebet, ihr Thore, eure Häupter; erweitert euch, ihr ewigen Pforten, damit einziehe der große König! Gottes Thron ist der Himmel, seine Fußbank die Erde Jes. 66, 1. Matth. 5, 34. 35. Das Kleid, welches Gott trägt, ist so groß, daß bloß die Schleppe die ganze himmlische Wohnung anfüllt Jes. 6, 2. Die alten

Grie-

Griechen und Römer hatten ganz ähnliche Vorstellungen von der körperlichen Größe ihrer Gottheiten. Die berühmte Bildsäule des Jupiter zu Olympia vom Phidias war so groß, daß sie kaum im Tempel stehen konnte (Jupiter angusta vix totus stabat in aede. *Ovid.*). Mars fällt, von einem Stein der Minerva getroffen, und bedeckt sieben Hufen Landes (Il. XXI, 407.). Die Götter haben daher auch eine außerordentliche Schwere. Als Minerva den Wagen des Diomedes bestieg, krachten die Axen (Il. V, 839. cfr. *Ovid.* Met. II, 161. und *Horat.* Carm. I, 12. Jupiter *gravi curru* quatit Olympum.). Nach den Vorstellungen der morgenländischen Dichter ruht Gottes schwere Hand auf den Menschen, wenn sie leiden Ps. 32, 4. Wenn Gott geht, so zittern die Berge und zerstäuben, die ganze Erde bebt, und von seinen Füßen erheben sich große Staubwolken. Nahum 1, 3—5. vgl. Richt. 5, 4 f. Gottes Stimme ist ein Brüllen, von dem Himmel und Erde erbeben (der Donner). Jer. 25, 30. Joel 3, 21. Amos 1, 2. Hos. 11, 10. Offenb. 1, 15. vgl.

Dan. 10, 6. Beim Homer schreit Mars, als ihm Diomedes den Speer in den Leib geschleudert, wie 10,000 Krieger (Il. V, 860.). Gottes Hand ist so groß, daß er die Wasser der Erde in der Höhlung derselben bergen, und den Himmel mit einer Spanne messen kann (Jes. 40, 12.) u. s. w.

§. 14.

Zu den anthropomorphischen Vorstellungen der Bibel von Gott gehört ferner auch die, daß sie seine Gegenwart auf bestimmte Oerter einschränkt, ihm eine Wohnung giebt, worin er sich beständig aufhält.

Die Vorstellung, daß sich Gott im Himmel, d. h. in einem Raume aufhalte, den wir uns über unsrer Erde denken, ist so alt, als die Welt. In den ältesten Zeiten steigt Gott vom Himmel auf die Erde herab; er läßt seine Stimme vom Himmel hören, oder einer seiner Botschafter ruft vom Himmel u. s. w. Moses, der den Schöpfer und Erhalter der

ganzen Welt in einen engherzigen Nationalgott der Juden verwandelte, brachte zuerst die Idee in Umlauf, die sich noch bei der großen Volksklasse bis auf den heutigen Tag erhalten hat, daß Gott vorzüglich an solchen Orten gegenwärtig sei, wo man ihn verehre. Er läßt ihn in der Stiftshütte über dem Deckel der Bundeslade über den Cherubim thronen. Wer daher vor der Bundeslade steht, der steht לִפְנֵי־יְהוָה Richt. 11, 11. 1 Sam. 10, 25; 15, 33. Jos. 24, 1. Daher thut die Bundeslade überall große Wunder. Die Israeliten gehen daher trocknen Fußes durch den Jordan, weil die Bundeslade vorangetragen wird. Jos. 4, 11 ff. Und in Jericho fallen sogar die Stadtmauern von selbst um, nachdem die Bundeslade um dieselbe herumgetragen worden ist. Jos. 6. Als die Israeliten bei EbenEzer von den Philistern geschlagen worden, suchten sie die Ursache davon darin, weil die Bundeslade nicht unter ihrem Heere gewesen. Sie holten sie also von Silo, und da die Philister dieß hörten, fürchteten sie sich sehr, und sprachen: Gott ist ins Lager gekom-

men. Indessen half dießmal der Gottesthron den Israeliten nichts: sie wurden dennoch geschlagen und die Bundeslade sogar weggenommen. 1 Sam. 4. Aber dafür richtete die letztere auch schreckliche Dinge unter den Philistern an, so daß sie sie freiwillig wieder zurückschickten Cap. 5. David versetzte die Stiftshütte sammt der Bundeslade auf den Berg Zion, im Süden von Jerusalem, und seitdem war Gott hier vorzüglich gegenwärtig, und erhörte am ersten Gebete, wenn sie hier verrichtet wurden. Ps. 3, 5; 43, 3; 26, 8; 15, 1. Jes. 2, 2. Micha 4, 1. 2. Auch der Eid, der im Tempel Jehovens abgelegt ward, wurde für den heiligsten gehalten. 1 Kön. 8, 31. 2 Chron. 6, 22.

Mit allen diesen Einschränkungen der göttlichen Gegenwart auf gewisse bestimmte Oerter war indessen doch immer die Vorstellung verbunden, daß der Himmel sein eigentlicher Aufenthaltsort, seine Wohnung sei. Ps. 2, 4. Jes. 63, 15. Baruch 2, 16. 1 Kön. 8, 39. Gott hat im Himmel, einen ordentlichen Pallast oder Tempel, in welchem er wohnt. Ps. 11, 4; 18, 7.

Er sitzt hier auf einem Throne. Ps. 103, 19. Jes. 6, 1. Ezech. 1, 26. Die feurige Phantasie des Verfassers der Apokalypse setzt diesen Thron in die Stadt Gottes, in das himmlische Jerusalem, welche ganz so pretiös gebaut ist, als es sich für den Monarchen der Welt geziemt. S. Offenb. 21, 10 ff. Der Tempel Gottes im Himmel ist ganz so wie der irdische. Es befindet sich darin auch die Bundeslade und Rauchaltare. Offenb. 15, 5; 11, 19.

Obgleich es nun nicht zu läugnen ist, daß die Idee, Gott halte sich im Himmel auf und sei an den Orten, die seiner gemeinschaftlichen Verehrung gewidmet sind, vorzüglich gegenwärtig, von je her Volksvorstellung war, so ist es doch eben so gewiß, daß es zu allen Zeiten weise Männer gegeben hat, die das Unrichtige dieser Meinung einsahen und zuweilen öffentlich bekannten, obgleich sie sich im Ganzen nach den Volksbegriffen accommodirten. Vgl. Ps. 139, 1 ff. Jer. 23, 23. 24. 1 Kön. 8, 27. Christus selbst bequemte sich hierin, wie in vielen andern Stücken, nach den herrschenden Vorstellungen des großen Hau-

fens. Er lehrte dem Gebet zufolge, das er als Muster einer edlen Simplicität im Beten aufstellte, uns beten: „Vater unser aller, der du im Himmel bist!" Allein er erklärte doch bei schicklichen Gelegenheiten, daß Gott als geistiges, unkörperliches Wesen nicht an einem bestimmten Orte sich aufhalte, sondern überall gegenwärtig sei; daher es gleich viel gelte, ob man auf dem Berge Zion, oder im Tempel zu Jerusalem, oder auf seiner einsamen Stube zu ihm bete. Vgl. Joh. 4, 20 ff. Matth. 6, 6.

§. 15.

Endlich ist auch das Anthropomorphismus, wenn die h. Schrift Gott in solchen Verhältnissen vorstellt, welche unter Menschen Statt finden, und zwar nur in sofern, als sie Menschen sind.

Es gehört hieher zuvörderst die Vorstellung Gottes als König, die in der heiligen Schrift so häufig vorkommt. Mag es immerhin seyn, daß der alte Hebräer mit der Idee eines Königes des Himmels und der Erde die Vorstel-

lung von einem Oberherrn und Regierer verbunden habe: so bleibt es doch immer Anthropomorphismus, wenn man sich zur Darstellung dieser Idee Bilder und Ausdrücke bedient, die aus dem Menschenleben entlehnt sind. Daß das Letztere in der heiligen Schrift der Fall sei, haben wir schon oben gesehen. Gott sitzt im Himmel auf einem Thron, mit einem langen Talar bekleidet; die Füße ruhn auf der Erde, als einer Fußbank (Jes. 6, 1; 66, 1. Ezech. 1, 26. Offenb. 4.); den Zepter hat er in der Hand (Ps. 45, 7.). Zur Seite stehn seine Minister, die auf seine Befehle parten, um sie eiligst auszuführen; mit ihnen berathschlagt er sich auch. Er hat auch einen Kundschafter, der in der Welt herumreiset, und ihm von dem Betragen der Menschen Nachricht giebt (Hiob 1, 6; 2, 1.) *). Auch eine große Armee

*) Ich halte den שָׂטָן im Hiob aus folgenden Gründen nicht für den spätern jüdischen Teufel. 1) Der Verfasser des Buchs Hiob möge so spät gelebt haben, als er wolle, so sind doch dafür wichtige Gründe, daß er nicht nach dem Babylonischen Exil gelebt habe. Vor dem Exil dachte man sich aber unter dem Satan noch kein böses feindseliges Wesen, das im Tartarus gebunden

(צְבָא הַשָּׁמַיִם) steht ihm zu Gebote; es sind Blitze, Hagel, Stürme u. s. w. Geb. d. 3 Männ. 12 ff. Geb. Manasse 16.

---

liegt, sondern der böse Geist, der den Menschen Schaden zuzufügen sucht, ist ein Engel, der ebenfalls in die Versammlung der Engel vor Gott, also in den Himmel, kommen darf. Der böse Geist, der über Saul kommt, geht von Jehova aus (1 Sam. 16, 14); und der böse Geist, der den König Achab zu einer unglücklichen Expedition bereden will, steht vor Jehova 1 Kön. 22, 21. — 2) Daß Gott sich mit seinen Engeln (בְּנֵי אֱלֹהִים) wie ein König mit seinen Ministern berathschlage, steht zwar nicht ausdrücklich im Hiob (denn Gott unterhält sich hier bloß mit dem Kundschafter); allein die Versammlung der בְּנֵי אֱלֹהִים um ihn herum läßt uns diese Idee auch im Hiob vermuthen, zumal da dieß eine ganz bekannte und gewöhnliche Vorstellung war. Vgl. 1 Mos. 1, 26; 3, 22. (was hier die אֱלֹהִים sind, das sind im Hiob die בְּנֵי אֱלֹהִים) Dan. 4, 14. — 3) Die ganze Darstellung im Buche Hiob ist getreu nach dem menschlichen Leben kopirt. Sehr natürlich wird also der Dichter dem Monarchen der Welt, nach Art der morgenländischen Könige, einen Reichsfiskal, einen censor morum und delator geben, der auf das Thun und Lassen der Menschen bei seinen Reisen auf der Erde (בְּשׁוּט בָּאָרֶץ) genau Acht hat, und dann an öffentlichen Gerichtstagen (vgl. Dan. 7, 9. 10.) die Frevler anklagt. Zachar. 3, 10

Ferner gehören hieher gewisse Familienverhältnisse, in welchen die Schrift Gott vorstellt. Nach Hos. 2. wird Israel als die Gattin Gottes vorgestellt, die er aber nicht mehr dafür erkennen will, weil sie eine Hure geworden, d. h. fremden Göttern gedient habe (vgl. Vs. 2. 4. 5.). Indessen verspricht er, um sie wieder zu gewinnen (Vs. 14.), sich

---

der שָׂטָן den Hohenpriester Josua anklagt, halte ich für eine Kopie der Darstellung im Hiob. Auch hier ist der שָׂטָן jener delator, und nicht der spätere jüdische christliche Teufel; denn er ist im Himmel, wie bei Hiob, nur daß bei Zacharias ein Engel und nicht Gott der Richter ist, der ihn für einen Verleumder erklärt. Die Vorstellung von Engeln, die auf Gottes Geheiß die Erde durchreisen, um ihm von dem Verhalten der Menschen Bericht abzustatten, findet sich auch im Zacharias, vgl. 1, 8 ff. Indessen ist wohl nicht zu läugnen, daß man sich diesen שָׂטָן stets als einen Feind der Menschen, als einen Anschwärzer derselben bei Gott gedacht, und aus der Vermischung dieser Idee mit den im Exil erlernten Vorstellungen vom Persischen Ahriman allmälig den spätern Teufel gebildet habe.

Ich weiß übrigens sehr wohl, daß Herr Hofr. Eichhorn (Einl. ins A. T. Th. 3. S. 573 d. dritten Aufl.) behauptet, im Hiob werde Gott nicht als ein König,

wieder von neuem mit ihr zu verloben (Vs. 19. 20.) und wieder ihr Ehegatte (Vs. 16.) zu werden. Die Verehrung fremder Götter wird daher in der heiligen Schrift als Ehebruch und Hurerei vorgestellt. Vgl. 2 Mos. 34, 15. 16. 3 Mos. 17, 4. 2 Chron. 21, 11. Jes. 50, 1; 57, 3; 62, 4. Jer. 2, 20. Ps. 73, 27. Weish. 14, 12. Ganz

---

sondern als ein Hausvater und Emir vorgestellt. Allein es ist doch unläugbar, daß im Hiob die Idee eines Oberherrn, eines Beherrschers der Welt von Gott ausgedruckt sei (man bezeichne diese Idee jetzt übrigens durch König, oder Fürst, oder wie man sonst will). Mit der Idee Gottes, als König, Oberherrn der Erde passen die andern, daß sich seine Diener um ihn versammeln, und daß er durch einen Kundschafter die Erde bereisen läßt, viel besser zusammen, als mit der Vorstellung von einem Hausvater oder Emir. Versetzt man die Zeit der Abfassung des Buchs Hiob ins Salomonische Zeitalter, so lösen sich eine Menge von Schwierigkeiten, die sich bei der Hypothese des Hrn. Hofr. Eichhorn, daß der Verfasser vor Moses gelebt habe, nicht so leicht wegräumen lassen, wenigstens nicht so leicht, als diejenigen, die selbst bei jener Meinung noch übrig bleiben; vgl. Meyers Hermeneut. d. A. T. Th. 2. S. 382 f.

vorzüglich gehört hieher Ezech. 16, wo Jerusalem als Jehovens Braut und untreue Gattin ausführlich geschildert wird.

Wenn nun die alten Hebräer sich Gott als Ehemann gedacht haben, so folgt sehr natürlich, daß sie ihm auch Kinder werden beigelegt haben. Daher kommt der Ausdruck Kinder oder Söhne Gottes in der Schrift überall vor. Obgleich nun nicht zu läugnen ist, daß der Begriff Söhne Gottes schon sehr frühzeitig (nämlich schon zur Zeit Moses, der das ganze Israelitische Volk, insofern es Jehova verehrte, einen Sohn Gottes nannte) sich in einen metaphorischen Verhältnißbegriff verwandelt habe, so nimmt man, meiner Meinung nach, doch sehr natürlich an, daß dieser Ausdruck in den Zeiten, wo man sich Gott wirklich als einen Menschen dachte, im eigentlichen Sinne genommen worden sei. Nimmt man dieses an, so kann man die schwere Stelle 1 Mos. 6, 2. 4. noch am ersten erklären. Die בְּנֵי־הָאֱלֹהִים in dieser Stelle sind wirkliche Söhne Gottes, d. h. Menschen, von denen man fabelte, sie verdankten ihren Ursprung unmittelbar Gott

selbst. Diese vermischten sich mit den Töchtern der Menschen, und aus dieser Vermischung entstanden נְפִלִים, große, starke Menschen (גִּבֹּרִים), die sich mit Krieg, Raub und andern Gewaltthätigkeiten beschäftigten *). Diese Menschen, die voll Stolz auf ihre Kräfte Gott verachteten, oder wenigstens nicht achteten, vertilgte er durch die große Wasserfluth (αρχης απολλυμενων υπερηφανων γιγαντων etc. Weish. 14, 6.) Baruch 3, 28. απωλοντο παρα το μη εχειν φρονησιν, απωλοντο δια την αβουλιαν αυτων. vgl. Spr. Sal. 21, 16. Die Giganten in der griechischen Mythologie fanden ihren Untergang auch deshalb, weil sie υπερηφανοι και αφρονοι waren, und es sich einfallen ließen, sich gegen den höchsten Gott zu empören. Die ganze Erzählung ist wohl ein Mythus, wo-

*) Die Ableitung des Worts נְפִלִים ist ungewiß. Im Arabischen heißt indessen פִּיל groß, stark seyn. Eine Hauptstelle ist hier Baruch 3, 26. Εκει (einst, שָׁם) εγεννηθησαν οι γιγαντες οι ονομαστοι απ' αρχης, γενομενοι ευμεγεθεις, επισταμενοι πολεμον. Also grade die Giganten in der griechischen Mythologie, die Söhne des Uranos und der Gäa.

durch man die Entstehung solcher Menschen, die sich durch körperliche Größe und Stärke vor andern auszeichneten, zu erklären suchte.

Die Rabbinen und einige Kirchenväter halten die בְּנֵי־הָאֱלֹהִים für Engel, die mit den Töchtern der Menschen jene נְפִלִים gezeugt hätten. Auch die LXX. nach dem Cod. Alex. übersetzen es αγγελοι του θεου. Herr Prof. Ilgen *) hält sie für Nachkommen Cains, die wegen ihrer ausgezeichneten Verstandeskräfte, und verschiedener, von ihnen erfundener Künste ihren Ursprung unmittelbar von Gott abgeleitet hätten. — Unter den בְּנֵי־הָאֱלֹהִים gute fromme Menschen, und unter den בְּנֵי־הָאָדָם böse zu verstehn, dazu hat man wohl keinen Grund; denn einmal dachte man sich in jenen frühsten Zeiten die Gottheit wohl noch nicht als das Ideal der moralischen Vollkommenheit; und dann, wie sollten denn aus der Vermischung dieser guten und bösen Menschen grade נְפִלִים, גִּבֹּרִים entstanden seyn?

*) De notione tituli filii Dei in Paulus Memorab, St. 7. S. 131.

Der Begriff Sohn Gottes wurde indessen, wie gesagt, sehr bald Verhältnißbegriff, d. h. man bediente sich dieses Ausdrucks, wenn man gewisse Verhältnisse der Menschen zu Gott auf eine leicht begreifliche, gleichsam anschauliche Weise bezeichnen wollte. Man fühlte das Passende und Treffende dieses Ausdrucks zur Bezeichnung eines Verhältnisses überhaupt wohl sehr lebhaft; daher kommen die Ausdrücke Sohn (Kind) des Todes; Söhne (Kinder) des Lichts; Kinder des Zorns u. s. w. Moses nennt in diesem metaphorischen Sinne die Israeliten Gottes erstgebohrnen Sohn 2 Mos. 4, 22. d. h. sein am meisten von ihm geliebtes Volk; denn im hebräischen Alterthum genoß der erstgebohrne Sohn viele bedeutende Vorzüge, und wurde von den Eltern ganz vorzüglich geliebt. So ist auch Ps. 89, 28. zu erklären, wo Gott spricht: ich will zum Erstgebohrnen ihn machen, zum größten aller Könige auf Erden. Ps. 82, 6. heißen obrigkeitliche Personen Götter und Söhne des Höchsten, mit Rücksicht auf das Verhältniß Got-

tes, des obersten Gesetzgebers und Richters zur Welt. So heißen Könige sehr oft Söhne Gottes, weil sie die Liebe und Unterstützung Gottes vor andern genießen, z. B. Salomo 2 Sam. 7, 14. und Ps. 2, 7. (nach Hezel's Meinung). Auch die Engel heißen Söhne Gottes, weil man sich dieselben in genauern und innigern Verbindungen mit der Gottheit denkt, als die Menschen. Hiob 1, 6. Dan. 3, 25.

Im neuen Test. wird der Ausdruck υἱος θεου nur ein Paarmal im eigentlichen Sinn gebraucht, nämlich Luc. 3, 38., wo Adam ein Sohn Gottes genannt wird, und Luc. 1, 35, wo Jesus υἱος θεου (ohne Artikel: ein Sohn Gottes) genannt wird, wegen seiner Erzeugung durch die Kraft des Höchsten.

Sonst bedienen sich die Schriftsteller des N. T. dieses anthropomorphischen Ausdrucks meistentheils, um ein Verhältniß der Menschen zu Gott zu bezeichnen. Und da deutet er denn entweder auf eine Aehnlichkeit mit Gott und auf eine besondere Liebe Gottes hin, welche diejenigen genießen, welche streben, ihm ähnlich zu werden, z. B.

Matth. 5, 9. wo die Friedliebenden, und Matth. 5, 45, wo diejenigen, welche alle Menschen ohne Unterschied lieben, Gottes Söhne genannt werden. So werden auch die Menschen nach der Auferstehung Söhne Gottes genannt, weil sie dann Gott in Absicht auf Unsterblichkeit ähnlich sind Luc. 20, 36; oder er druckt das kindliche Vertrauen aus, welches die Christen insbesondere zu Gott haben Röm. 8, 14. 15. Joh. 1, 12; oder er bezeichnet auch das selige Verhältniß, in welchem alle Menschen mit Gott, als ihrem gemeinschaftlichen Vater stehen, im Gegensatz des partheiischen Nationalgottes der Juden; er deutet hier also mehr auf die liebevollen Gesinnungen Gottes gegen alle Menschen, als seine Kinder, hin, die Christus zuerst in ein helleres Licht gesetzt hat. Galat. 3, 26.

Auch von Jesu wird im N. T. der Ausdruck ὁ υἱος του θεου als Tropus gebraucht, nämlich um das Verhältniß Jesu zur Gottheit genauer zu bezeichnen. Jesus heißt so, wie Hr. D. Schleußner sagt, κατ' εξοχην et longe sublimiore sensu, quam

quam qui in ullam creaturam cadat. Er heißt daher auch zuweilen zum Unterschiede von andern Söhnen Gottes πρωτοτοκος, μονογενης, ιδιος, αγαπητος, υιος ὁ ων εις τον κολπον του πατρος etc. Alles Ausdrücke, welche den hohen Grad der besondern göttlichen Liebe zu Jesu bezeichnen. Ganz vorzüglich wird aber mit dieser Benennung seine innige Verbindung mit Gott selbst bezeichnet, nach welcher er seine Unterstützung und seinen Beistand mehr, als jeder andre Mensch genoß. Deshalb erklärte Jesus ausdrücklich: der Vater wirket in mir. Oft bedeutet dieser Ausdruck auch nichts weiter, als König, welche im hebräischen Alterthum Söhne oder Gesalbte Gottes hießen. Υιος θεου in dem Sinne von Jesu gebraucht ist also synonym mit Μεσσιας, ὁ Χριστος. Ueberhaupt ist es offenbar, daß Christus selbst, wenn er sich τον υιον του θεου nennt, damit nicht auf seine übernatürliche Geburt, sondern vielmehr auf seine hohe Würde und Bestimmung zu dem erwarteten Retter und Beglücker der Menschheit hindeute. Er nennt sich daher auch noch

öfter, und gleichsam lieber τον υἱον του ανθρωπου, welches zwar in manchen Stellen bloß soviel sagt als Ich (denn es scheint gewissermaßen Lieblingsausdruck Jesu gewesen zu seyn), aber doch wahrscheinlich nicht in allen *). Aus der Stelle Joh. 12, 34. erhellet vielmehr sehr deutlich, daß der Ausdruck ὁ υἱος του ανθρωπου zu Jesu Zeiten gleichbedeutend war mit ὁ Χριστος. Jesus sagt da zu den Juden, er werde sterben. Die Juden antworten: wie kann das seyn? In unsern heiligen Büchern steht, der Messias (ὁ Χριστος) werde ewig leben; wie kannst du denn sagen: des Menschen Sohn muß sterben? Was ist denn das für ein Menschensohn? (Das ist ja alsdann ein ganz andrer Messias, als uns verheißen worden s. Dan. 7, 13. 14.) Die Juden verstehn hier also den Ausdruck ὁ υἱος του ανθρωπου von dem Messias. Wahrscheinlich hat sich Christus dieses Ausdrucks bedient, um damit seine erhabne Würde und Bestimmung anzudeuten

*) Wie Hr. D. Paulus will; s. Kommentar üb. d. N. T. Th. 1. S. 470 d. zweiten Ausg.

und stets daran zu erinnern. Daß die Apostel sich dieses Ausdrucks gar nicht bedienen, kommt wohl daher, weil sie's größtentheils mit Heiden zu thun hatten, denen dieser Ausdruck theils unverständlich war, theils anstößig seyn konnte.

Endlich gehören zu dieser im §. genannten Art des Anthropomorphismus noch gewisse Verhältnisse des thätigen, geschäftigen Lebens, die die Schrift auf Gott überträgt. Christus nennt Gott einen Weingärtner und läßt ihn die Geschäfte desselben verrichten. Joh. 15, 1 ff. Gott ist ein Hirt, der seine Heerde auf grüne Auen und zum frischen Wasser führt Ps. 23, 1. 2. Ezech. 34, 22. Gott ist ein Arzt 2 Mos. 15, 26. Ps. 147, 3. Hiob 5, 18. Kriegsmann 2 Mos. 15, 3. u. s. w.

§. 16.

Man pflegt auch wohl die Ausdrücke und Redensarten, die eigentlich von Thieren entlehnt sind a), und in der heiligen Schrift von Gott gebraucht werden, zu den

Anthropomorphismen zu rechnen: allein genau genommen gehören sie, sowie die von leblosen Dingen entlehnten Bilder b) mehr in die Classe der Metaphern überhaupt, und man könnte, um sie mit Recht zu den Anthropomorphismen zu zählen, keinen andern Grund anführen, als den, daß diese Ausdrücke auch sehr oft von Menschen gebraucht, und von diesen erst auf Gott übertragen würden.

a) Nach Hos. 11, 10 brüllt Gott, wie ein Löwe vgl. auch Joel 3, 21. Jer. 25, 30. Amos 1, 2. Gott will gegen Israel wüthen, wie ein Löwe, wie ein Parder, wie ein Bär, dem seine Jungen geraubt sind Hos. 13, 7. 8. Gott wird mit einem Vogel verglichen, der seine Jungen mit seinen Flügeln bedeckt Ps. 91, 4. 5 Mos. 32, 11. Ps. 17, 8. Ps. 36, 8. Ps. 57, 2. Ps. 63, 8., sowie Hos. 5, 12 mit einer Motte und Made.

b) Gott wird zuweilen ein Licht genannt Ps. 27, 1. 1 Joh. 1, 5 eine grünende Tan-

ne Hos. 14, 9. ein Thau Das. Vs. 6 ein verzehrendes Feuer 5 Mos. 4, 24. Hebr. 12, 29. eine Quelle lebendigen Wassers Jer. 2, 13; 17, 13. ein Fels für die, welche ihr Vertrauen auf ihn setzen 5 Mos. 32, 31. Ps. 18, 3; 31, 3. 4. eine feurige Mauer Zach. 2, 5. u. d. g.

Zweiter Abschnitt.

Von den Anthropopathieen der heiligen Schrift.

§. 17.

Nach §. 4. Erläut. nehmen wir hier das Wort Anthropopathie nicht in seinem etymologischen Sinne, wo es bloß die Gewohnheit bezeichnet, bei Gott menschliche Leidenschaften (παθη) anzunehmen, sondern in der allgemeinern Bedeutung, wo man darunter die Gewohnheit versteht, die verschiedenen Vermögen der Seele überhaupt auf Gott überzutragen.

§. 18.

Da man bei der Gewohnheit, sich von Gottes Eigenschaften Begriffe zu bilden, die

unsern Erfahrungskenntnissen von der menschlichen Seele analog sind, keine andre geistige Eigenschaften bei ihm annehmen kann, als wir an unsrer eignen Seele wahrnehmen: so wird man in Untersuchungen dieser Art nicht nur eine gewisse Ordnung und Vollständigkeit bringen, sondern auch die Uebersicht sehr erleichtern, wenn man alle in der heiligen Schrift befindliche Anthropopathieen nach den drei Hauptvermögen der menschlichen Seele, dem Vorstellungs-, Gefühls- und Begehrungsvermögen abhandelt. Und das wollen wir auch thun.

Von dem Vorstellungsvermögen.

§. 19.

Wenn man Gott ein Vorstellungsvermögen d. h. ein Vermögen zu denken im weitesten Sinne beilegt, so ist das keineswegs Anthropopathie. Dieß wird es nur dann, wenn wir uns das göttliche Vorstel-

lungsvermögen so denken, wie das unsrige. Wir Menschen bedürfen immer eines gewissen Stoffs zu unsern Vorstellungen, d. h. gewisser Eindrücke der Objecte, wenn die mit Bewußtsein verbundne Verändrung des Gemüths erfolgen soll, welche wir eine Vorstellung nennen. Diesen erhaltenen Stoff zu Vorstellungen muß unser Verstand ordnen, verbinden, ihm eine bestimmte Form geben u. s. w. Lassen wir Gott ebenfalls neue Vorstellungen erhalten; nehmen wir dieselbe Operation des göttlichen Verstandes zur Bearbeitung dieser Materie der Vorstellungen an, die bei uns Statt findet: so denken wir anthropopathisch von ihm. Denn der Idee der höchsten Intelligenz zufolge liegen alle denkbare Vorstellungen im göttlichen Verstande schon da; er umfaßt alles Denkbare und übersieht und erkennt es aufs Deutlichste. Bei Gott lassen sich also weder neue, noch erneuerte Vorstellungen denken, weil bei ihm kein Wechsel der Zeiten Statt findet.

Die Vorstellungen, die er von Ewigkeit her gehabt hat, sind ihm in eben der Deutlichkeit und Klarheit gegenwärtig, als alle die, welche er noch in den, für uns Menschen zukünftigen Zeiten haben wird. Das göttliche Vorstellungsvermögen ist also nicht das Vermögen, sich der Verändrungen, welche äußre Eindrücke auf sein Empfindungsvermögen gemacht haben, bewußt zu werden, sondern vielmehr diejenige Eigenschaft des göttlichen Verstandes, vermöge welcher er sich alles Denkbare zu allen Zeiten, auf einmal, und auf das Deutlichste vorstellt.

§. 20.

Die heilige Schrift legt Gott ein Vorstellungsvermögen bei, das so eingeschränkt und unvollkommen ist, als das menschliche. Sie läßt ihn nach menschlicher Weise denken, d. h. sich etwas im Verstande vorstellen, wovon bisher in demselben keine Vorstellung da war, sondern wozu der Stoff durch Ob-

secte gegeben wurde. Daher redet die heilige Schrift sehr oft von den Gedanken Gottes, und versteht darunter die Vorstellungen seines Verstandes, die er zu realisiren gesonnen ist.

Zu vergleichen sind hier 1 Mos. 50, 20. wo Joseph zu seinen Brüdern sagt: ihr dachtet (hattet im Sinne) es böse mit mir zu machen, Gott aber dachte es mit mir gut zu machen. Jes. 55, 8. 9. Meine Gedanken (meine Ideen, die ich verfolge, zu realisiren suche) sind nicht eure Gedanken. Ps. 92, 6. Gottes Gedanken (Plane und Entwürfe) sind unerforschlich (vgl. Röm. 11, 33. 34.). — Gott faßt den Entschluß, Menschen zu schaffen, und zwar nach seinem Bilde 1 Mos. 1, 26. Gott hat es beschlossen, das Jüdische Land zu verheeren Jer. 4, 28. und das Land der Babylonier oder Chaldäer Jer. 50, 45; 51, 11. 12. Gott sieht ein, daß die Menschen böse und verderbt sind; er beschließt daher, sie alle von der Erde zu vertilgen 1 Mos. 6, 5. 7. Gott faßt nachher wieder den Entschluß, die Erde nicht

mehr um der Menschen willen zu verheeren, weil doch das menschliche Herz von Kindheit an aufs Böse gerichtet ist. 1 Mos. 8, 21. u. s. w.

§. 21.

Die heilige Schrift läßt Gott ferner über etwas nachdenken, etwas überlegen, etwas überdenken.

Wer über etwas nachdenkt (reflectirt), etwas überlegt, der sucht sich durch die Richtung seiner Aufmerksamkeit auf jeden einzelnen Theil des Objects eine möglichst klare Vorstellung von dem Ganzen zu machen; bei dem Ueberdenken hingegen richtet man seine Aufmerksamkeit mehr auf das Ganze, als auf die einzelnen Theile des Objects. Auch diese Operationen verrichtet der göttliche Verstand nach der heiligen Schrift. Gott denkt jedesmal, nachdem er etwas geschaffen hat, darüber nach, wozu es gut ist. 1 Mos. 1, 4. 10. 12. 18. 21. 25. und nach Vollendung des ganzen Schöpfungswerkes überdenkt er nochmals alles, was er geschaffen hat und findet es sehr gut. 1 Mos. 1, 31.

Es gehören hieher auch alle die Stellen, wo Gott ein Einsehen (Wahrnehmen durch den innern Sinn) beigelegt wird, weil dieß ein vorhergegangnes Nachdenken voraussetzt. So wird in den so eben citirten Stellen immer hinzugesetzt: Gott sah ein, daß es (das Geschaffene) gut war. Er sieht ein, daß es nicht gut sei, wenn der Mensch (der Mann) allein bleibe, er nimmt sich also vor, ihm eine Gesellschafterin zu geben. 1 Mos. 2, 18. Er sieht ein, daß des Menschen Dichten und Trachten von Jugend auf böse ist 1 Mos. 6, 5; daß das Israelitische Volk ein halsstarriges Volk ist 2 Mos. 32, 9. u. s. w.

§. 22.

Nach manchen Stellen der heiligen Schrift weiß Gott nicht alles; er erfährt etwas (Wahrnehmen durch den äußern Sinn); wird wovon belehrt; muß, um sich wovon zu überzeugen, etwas genau prüfen und untersuchen.

Nach der Erzählung von der Versuchung unsrer ersten Eltern, welche 1 Mos. 3. steht, wußte Gott nicht vorher, daß die Menschen von dem Klugheits- und Lebensbaume essen würden (sonst hätte er dieß ja auf vielerlei Art sehr leicht verhindern können). Er wußte auch nicht, wo Adam war, als er ihn darüber zur Rede stellen wollte; darum ging Gott im Paradiese herum und rief: Adam, wo bist du? (denn Adam hatte sich hinter die Bäume versteckt) 1 Mos. 3, 9. 10. Nach 1 Mos. 11, 5. scheint Gott Nachricht erhalten zu haben, daß man in der Ebene Sinear einen großen Thurm zu bauen anfange. Um sich davon zu überzeugen, fährt er vom Himmel herab und besieht den Thurm selbst. Nach 1 Mos. 18, 20 kommt es ihm zu Ohren, daß in Sodom und Gomorrha allerlei schreckliche Sünden verübt würden. Um sich selbst davon zu überzeugen (Vs. 21.) steigt er vom Himmel herab, und als er es wirklich gegründet findet, faßt er den Entschluß, beide Städte zu zerstören. — Um sich von der Treue und Liebe Abrahams gegen ihn zu über-

zeugen, befiehlt er ihm, seinen einzigen Sohn Isaak zu opfern. Als Abraham dieß wirklich zu thun im Begriff ist, ruft Gott ihm durch seinen Engel zu, er solle es nur unterlassen, denn nun wisse er, daß Abraham ihn fürchte. 1 Mos. 22, 12. vgl. Vs. 1. — Nach 2 Mos. 13, 17. führt Gott die Israeliten nicht geradesweges durch das Land der Philister nach Palästina; denn er besorgt (er weiß es also nicht gewiß vorher), die Israeliten möchten aus Furcht vor den Cananitern wieder nach Aegypten umkehren. Er führt sie also (der Sicherheit wegen) durch die Wüste am arabischen Meerbusen. — Er läßt die Israeliten 40 Jahr lang in der Wüste herumirren, um zu sehen, ob sie seine Gebote halten werden 5 Mos. 8, 2. Er stellt sie durch falsche Propheten auf die Probe, um zu erfahren, ob sie ihn wirklich lieb haben Das. 13, 3. — Nach 4 Mos. 22, 9 kennt Gott die Gefährten Bileams nicht, er frägt ihn also, wer sie seien. — Nach Richt. 3, 1. 4 läßt Gott einige Canaanitische Völkerschaften übrig bleiben, um durch dieselben die Israeliten zu prüfen, ob sie

der alten mosaischen Religion treu bleiben,
oder sich von jenen zum Götzendienst werden
verleiten lassen.

Ueberhaupt wird Gott ein Prüfen, Untersuchen selbst von denen heiligen Schriftstellern beigelegt, die sich sonst am trefflichsten über Gottes Allwissenheit erklären. Man vgl. Ps. 139, 1—4.

Jehova, du erforschest mich und kennest mich
genau.
Ich sitze oder stehe auf, so weißt du es;
Siehst, was ich denke, schon von fern.
Ich gehe oder lieg', so bist du, Herr, um
mich.
Du kennest meine Wege alle,
Und jedes Wort auf meiner Zunge —

mit dem 23. und 24. Verse desselben Psalms:

Erforsche mich, o Gott, und prüf' mein Herz;
Prüf' alles, was ich bei mir denke.
Sieh' zu, ob ich auf bösem Wege bin,
Und leite mich auf sichre Wege.

Man vgl. noch Ps. 7, 10: Gott prüft Herz und Nieren. Jer. 11, 20. Offenb. 2, 23.

Daß man sich in den ältesten Zeiten *) Gottes Wissen nicht ohne Eingeschränktheit gedacht habe, erhellet auch unter andern aus der Dichtung im Hiob, daß Gott einen Kundschafter habe, der die Erde durchreiset und ihm von dem Verhalten der Menschen Nachricht giebt Hiob 1, 6; 2, 1. Gott erkundigt sich bei diesem, was sein Verehrer Hiob mache. Der Kundschafter antwortet, Hiobs Frömmigkeit hänge allein von der Fortdauer des göttlichen Segens ab, und werde in eben dem Grade sich vermindern, in welchem ihm Gott diesen Segen entziehen würde.

*) Ich bin der Meinung, daß der Verfasser des Buchs Hiob in oder nicht lange nach dem Salomonischen Zeitalter gelebt, das Sujet seines Gedichts aber aus dem Patriarchalischen Zeitalter genommen, und daher dem Ganzen den antiquen Anstrich ertheilt habe. Die Idee von Kundschaftern, die auf Gottes Befehl die Erde durchreisen, erhielt sich noch lange nachher (Zach. 1, 8 ff.), und vielleicht gab diese Hiob'sche Idee von jenem herumreisenden Censor morum und Anschwärzer der Menschen bei Gott die entferntere Veranlassung zu der jüdisch-christlichen 1 Pet. 5, 8.

würde. Um sich davon zu überzeugen, giebt Gott diesem Weltkundschafter die Erlaubniß, Hiobs Frömmigkeit durch allerlei Leiden und Trübsale zu prüfen.

§. 23.

Ein Verstand, dem alles Denkbare auf einmal und zu allen Zeiten gleich klar und deutlich vorschwebt, kann unmöglich unentschlüssig seyn, welche von seinen Ideen er wirklich machen soll, weil er den jedesmaligen Erfolg davon bestimmt voraus weiß. Wenn die Schrift also Gott eine solche Unentschlüssigkeit und Veränderlichkeit in der Fassung und Ausführung seiner Vorsätze beilegt, so redet sie anthropopathisch von ihm.

Gott hatte sich erst vorgenommen, mit den Israeliten nach Canaan zu ziehen. Weil er aber sieht, daß die Israeliten ein unbändiges, ungehorsames Volk sind, so will er nur seinen Engel mitschicken, weil er selbst sie sehr

leicht einmal in seinem Zorn vertilgen könnte 2 Mos. 33, 2. 3. Da indeß die Israeliten über diese Nachricht äußerst betrübt sind, so befiehlt Gott ihnen, ihren Schmuck abzulegen, (zum Zeichen der Reue und Betrübniß über ihre Vergehungen,) er wolle sich dann noch bedenken, was er thun solle Vs. 5. Endlich entschließt er sich auf Moses Bitte doch wieder, selbst mit den Israeliten mitzugehen Vs. 17. — Als die Israeliten die bekannte Abgötterei mit dem goldnen Kalbe getrieben hatten, beschließt Gott in seinem Zorn, sie alle zu vertilgen. Da indessen Moses ihm vorstellt, er würde damit keine Ehre einlegen, wenn er sein Lieblingsvolk, für welches er so viel gethan hätte, vertilgen wollte; da er ihn an seine Verheißungen, die er dem Abraham, Isaak und Jakob gegeben, erinnert: so ändert Gott wieder seinen Entschluß. 2 Mos. 32, 9—14. Auch Hos. 11, 8. 9. gehört hierher, wo Gott unentschlüssig ist, was er mit den Israeliten machen soll:

Was soll ich aus dir machen, Ephraim?
Soll ich dich unterjochen, Israel?
Wie Adama dich nun behandeln,

Dich strafen gleichwie Seboim? *)
Doch nein, mein Herz kehrt wieder sich in
mir.
Es regen sich in mir Gefühl' der Reue.
Ich werde nicht nach meinem Zorne han-
deln.
Nicht, Ephraim zu tilgen, mich entschlie-
ßen.
Denn ich bin Gott und nicht ein Mensch,
Geheiligt unter euch.

§. 24.

Endlich ist auch das Anthropopathie, wenn man Gott ein Vermögen, sich

*) Adama, Seboim, Zoar, Sodom und Gomorrha waren die fünf Städte, die in dem Thal Siddim lagen. Diese Städte wurden durch Erdbrände zerstört, welche in den dortigen Gegenden wegen des häufigen Asphalts oder Erdpechs gewöhnlich sind. Die Gegend versank wahrscheinlich, und es brach ein unterirdisches Wasser hervor, welches den lacus asphaltites oder das todte Meer bildete.

woran zu erinnern, ein Gedächtniß beilegt. Denn wer sich an etwas erinnert, der ruft eine schon da gewesene, jetzt aber nicht mehr gegenwärtige Vorstellung wieder bei sich hervor. Dem höchsten und vollkommensten Verstande müssen aber alle Vorstellungen, die er von Ewigkeit her gehabt hat, und in Ewigkeit haben wird, stets gegenwärtig seyn. Es kann also bei ihm so wenig ein Vergessen, als ein Erinnern Statt finden. Beides aber legt die heilige Schrift Gott bei.

In der großen Ueberschwemmung hätte Gott beinahe des Noah und seiner Familie vergessen, wenn es ihm nicht zum Glück eingefallen wäre, daß er nicht würde solange in der Arche aushalten können 1 Mos. 8, 1. — Gott setzt den Regenbogen in die Wolken, als ein Merkzeichen, wodurch er an sein, dem Noah gegebenes Versprechen erinnert werden soll, nie wieder eine solche Wasserfluth über die Erde kommen zu lassen 1 Mos. 9,

8 — 17. *). — Als Gott Sodom zerstörte, erinnerte er sich an das, was Abraham mit ihm geredet hatte und errettete Lot 1 Mos. 19, 29. — Gott erinnerte sich an das Gebet Rahels, daß er ihr einen Sohn geben möchte, und erhörte sie 1 Mos. 30, 22. vgl. 1 Sam. 1, 19. — Als Gott beschlossen hatte, alle Erstgeburt in Aegypten zu tödten, befiehlt er den Israeliten, die Pfosten ihrer Häuser mit Blut anzustreichen, damit ihn das erinnere, es seien Israeliten darin-

*) Im griechischen Alterthum hatte der Regenbogen ebenfalls eine ominöse Bedeutung. Homer (Il. XI, 27.) sagt:

— — — ἁστε Κρονιων
Εν νεφεϊ στηριξε τερας μεροπων ανθρωπων.

Nur daß dadurch nicht, wie in jenem grauen Alterthum der Hebräer etwas Erfreuliches, sondern etwas Schreckliches und Furchtbares, nämlich Krieg und Ungestüm angedeutet wurde. Homer (Il. XVII. 547 sqq.):

— — ιριν θνητοισι τανυσση
Ζευς εξ ουρανοθεν, τερας εμμεναι η πολεμοιο
η και χειμωνος δυσθαλπεος.

nen 2 Mos. 12, 13. — Und wie häufig kommt nicht der Ausdruck vor: Gott dachte an seinen Bund mit Abraham, Isaak und Jakob 2 Mos. 6, 5; 32, 13 u. a. m. — Hiskias bittet Gott in seiner Krankheit, er solle sich doch erinnern, daß er stets treu und rechtschaffen vor ihm gewandelt, und gethan habe, was Gott wohlgefiel 2 Kön. 20, 3. — Nehemia bittet Gott, er solle sich doch erinnern, was er (Nehemia) alles für die Priester und Leviten und überhaupt für die Verehrung Gottes gethan habe Nehem. 13, 14. Und David betet Ps. 25, 6. 7.

Gedenke, Herr, an dein Erbarmen,
An deine Lieb', die du von jeher hast bewiesen.
Gedenke nicht der Sünden meiner Jugend
und meiner Fehler nicht.
Nach deiner Güte denke meiner nur,
Um deiner Liebe willen, Ewiger!

Auch der Verfasser des Ps. 119, 49. bittet Gott, sich an die Versprechungen zu erinnern, die er ihm (dem Psalmisten) gethan. Vgl. Ps. 79, 8. Der Ausdruck Gott

soll es gedenken wird auch sehr oft für ahnden, strafen gebraucht, sowie wir auch sagen: „ich werde es dir schon gedenken." Vgl. Ps. 9, 13; 137, 7. Jes. 43, 25. Offenb. 18, 5.

Auch im neuen Test. wird dieser anthropopathische Ausdruck einmal von Gott gebraucht, nämlich Apostg. 10, 4. 31., wo es heißt: Gott erinnerte sich (eigentlich: sie fielen ihm ein, kamen ihm ins Gedächtniß, ανεβησαν εις μνημοσυνον ενωπιον του θεου) an die Gebete und Almosen des Hauptmanns Cornelius, und veranstaltete es, daß er ein Christ wurde.

Ein Vergessen wird Gott in folgenden Stellen beigelegt 1 Sam. 1, 11. Ps. 19, 13. 19. Ps. 42, 10. Jes. 49, 14. 15. Hos. 4, 6. u. a. m.

Von dem Gefühlsvermögen.

§. 25.

Wenn der sinnliche Mensch Gott das Vermögen beilegt, Vorstellungen, durch die

Objecte zu erhalten, so muß er ihn auch natürlicherweise das Vermögen besitzen lassen, sich des Zustandes bewußt zu werden, welchen diese Vorstellungen in seinem Gemüthe hervorbringen. Dieß Vermögen nennen wir Gefühlsvermögen.

Es wird hier als ausgemacht vorausgesetzt, daß sich vorstellen nicht einerlei mit fühlen sei, und daß also auch das Vermögen, Gefühle zu haben von dem Vermögen, sich etwas vorzustellen verschieden seyn müsse. Wer sich übrigens davon durch sehr einleuchtende, auf eine faßliche und lichtvolle Weise dargestellte Gründe überzeugen will, vergleiche des verehrungswürdigen Hrn. D. Reinhard System d. christl. Moral 1. Th. §. 38. S. 164 f. der vierten Ausg.

§. 26.

Der Ausdruck Gefühl im engsten Sinne bezeichnet also das Wahrnehmen des jedesmaligen Zustandes, in welchem sich unser Gemüth bei gegebenen Veranlassungen

befindet. Dieser Zustand kann entweder ein angenehmer (Lust) oder unangenehmer (Unlust) seyn *). Bei Gott können beide Zustände nicht Statt finden; denn da ihn Objecte nicht in dem Sinne afficiren können, daß dadurch eine Veränderung in seinem subjectiven Zustande hervorgebracht würde: so kann man ihm auch kein Vermögen, sich der Veränderungen seines Zustandes bewußt zu werden, beilegen. Die heilige Schrift legt indessen Gott angenehme und unangenehme Gefühle, und zwar contemplative und pathologische bei. Die letztern sollten wir eigentlich unter dem Abschnitt vom Begehrungsvermögen abhandeln, weil sie nicht, wie die contemplativen, mit Thätigkeiten des Vorstellungsvermögens,

*) Gemischte Gefühle giebt es eigentlich nicht. Der Zustand des Gemüths, in welchem wir diese annehmen, ist nichts anders, als ein momentanes, oft kaum bemerkbares Abwechseln der Lust und Unlust, welche eben deshalb gleichsam in einander zu fließen scheinen.

sondern mit Thätigkeiten des Begehrungsvermögens verknüpft sind. Allein auch die contemplativen Gefühle haben sehr oft Begehrungen zur Folge, und bei denen, die Gott in der heiligen Schrift beigelegt werden, ist das stets der Fall. Auch sie könnten also mit Recht unter dem Abschnitt vom Begehrungsvermögen abgehandelt werden. Da nun die drei Hauptvermögen des menschlichen Geistes sich fast stets in einer wechselseitigen Wirksamkeit auf einander befinden, so daß alle Begehrungen gewissermaßen Folgen des Vorstellungs- und Gefühlsvermögens sind; und da alle Gefühle überhaupt, selbst wenn sie als thätig gedacht werden, doch immer noch nicht aufhören, Gefühle zu seyn: so wollen wir auch die pathologischen Gefühle oder eigentlichen Leidenschaften unter dem gegenwärtigen Abschnitt abhandeln.

§. 27.

Die heilige Schrift legt Gott zuvörderst das contemplative Gefühl des Vergnügens und Mißvergnügens, oder der Freude und Traurigkeit bei.

Gott findet Vergnügen an dem Wohlgeruch, der von Noahs Opfer emporsteigt 1 Mos. 8, 20. Nach den Vorstellungen des hebräischen Alterthums fand Gott dieses Vergnügen an jedem, ihm gesetzmäßig (rite) dargebrachten Opfer. — Gott findet Vergnügen an dem, was er geschaffen hat Ps. 104, 31. Weish. 11, 25. Gott hat an Zion seine Lust und freut sich darüber wie ein Bräutigam über seine Braut Jes. 62, 4. 5. — Sowie es Gott Freude gewährt, den Israeliten Gutes zu thun, wenn sie ihm gehorchen, eben so gewährt es ihm auch Freude, sie zu vertilgen und zu strafen, wenn sie ihm ungehorsam sind 5 Mos. 28, 63. — Er freut sich überhaupt über seine frommen Verehrer 5 Mos. 30, 9. und es ist sein Vergnügen, ihnen Gutes

zu thun Jer. 32, 41. — Er findet ganz besonderes Wohlgefallen an Christo, dem Eingebohrnen Matth. 3, 17; an der Tugend der Wohlthätigkeit Hebr. 13, 16. u. s. w.

Betrübniß wird Gott ausdrücklich, soviel ich weiß, nur in der einen Stelle 1 Mos. 6, 6. beigelegt, wo gesagt wird: es gereuete Gott, Menschen auf der Erde geschaffen zu haben, und er betrübte sich darüber in seinem Herzen (יִתְעַצֵּב אֶל־לִבּוֹ, wiewohl עָצַב in Hithp. auch sich ärgern heißen kann). Die Stelle Ephes. 4, 30. μη λυπειτε το πνευμα το ἁγιον του θεου gehört nicht hieher. Denn der heilige Geist Gottes ist hier nicht Gott selbst, sondern, wie der Zusammenhang lehrt, die Gesinnungen, welche Gott (durch das Christenthum) in den Ephesiern gewirkt hat, und durch welche sie sich von den Nichtchristen auszeichneten. „Diesem christlichen Geist, will Paulus sagen, handelt nicht zuwider, beleidigt ihn gleichsam nicht!" Vgl. Stolz Erläut. z. N. T. 4. St. S. 197 d. zweiten Ausg. Man müßte denn annehmen, die Paulinische Stelle wäre Ausdruck und Nachahmung des

Hebräischen: וְעִצְּבוּ אֶת־רוּחַ קָדְשׁוֹ
Jes. 63, 10; und selbst dann würde λυπειν nicht betrüben, sondern zum Zorn reizen (vgl. Ps. 78, 40.) heißen.

§. 28.

Was die pathologischen Gefühle betrifft, welche die heilige Schrift Gott beilegt, so gehört dahin zuvörderst die Wankelmüthigkeit und Unbeständigkeit des Charakters, wo man nicht nach festen Grundsätzen, sondern nach seinen Neigungen, Launen und nach den Eindrücken handelt, die man von aussen her erhält. Daher werden Gott in der heiligen Schrift Veränderlichkeit, Versöhnlichkeit, Reue, Partheilichkeit beigelegt.

Als die Israeliten mit den Moabitern Hurerei und Götzendienst trieben, befahl Gott in seinem Grimme dem Moses, alle diese Verbrecher an den Galgen zu hängen, und schickte überdieß noch die Pest unter sie, so daß 24,000 bereits das Leben verlohren hatten. Da in-

dessen der Priester Pinehas einen Israeliten und eine Midianiterin, die sogar öffentlich Hurerei trieben, mit seinem Spieße durchbohrte, so machte dieser Eifer einen solchen Eindruck auf Jehova, daß er nicht nur die Pest sogleich aufhören, sondern dem Pinehas auch durch Mose große Belohnungen verheißen ließ 4 Mos. 25. — Als die Israeliten wider Moses und Aaron murreten, daß sie Schuld wären an dem traurigen Untergange des Stammes Korah, so wurde Gott böse und schickte eine Pest unter sie. Moses befahl indessen dem Aaron, geschwinde zu räuchern; und durch dieses Räuchern wurde Gott bewogen, die Pest sogleich aufhören zu lassen 4 Mos. 16, 41—48. — Durch Almosengeben kann man Gott bewegen, Sünden zu verzeihen Dan. 4, 24; durch Fasten, Kasteien u. s. w. läßt Gott sich bestimmen, das Gebet zu erhören Dan. 10, 12; durch Opfer und Bußtage kann man ihn wieder versöhnen Joel 1, 14; auch durch Fasten, Weinen und Klagen Joel 2, 12. 13.

Versöhnlichkeit kann in dem Sinne, in welchem sie Menschen als Tugend ange-

rechnet wird, bei Gott nicht Statt finden. Denn Menschen lassen sich oft durch allerlei unerwartete, zufällige Eindrücke bewegen, ihren Unwillen gegen ihren Beleidiger fahren zu lassen, und mit ihm wieder in die vorigen Verhältnisse zu treten. Bei Gott kann aber 1) nicht von unerwarteten, zufälligen Eindrücken die Rede seyn; 2) er kann nicht im eigentlichen Sinne beleidigt werden; 3) sein Verhältniß zu uns (seine väterlichen Gesinnungen gegen uns) ändert sich nie, sondern, wenn wir sündigen, ändert sich unser Verhältniß zu ihm, und wir haben dann nichts anders zu thun, als dieses unser Verhältniß zu ihm wieder herzustellen, oder uns mit ihm auszusöhnen. Da nun aber nicht geläugnet werden kann, daß Gottes, als des heiligsten Wesens, Wohlgefallen an uns sich in eben dem Grade vermindern müsse, in welchem wir uns moralisch verschlimmern: so wird die ihm beigelegte Versöhnlichkeit nichts anders andeuten können, als die Möglichkeit für uns, sein Wohlgefallen in eben dem Grade wieder zu erlangen, in welchem wir uns moralisch bessern. Dieser rein vernünftige Be-

griff von der Versöhnlichkeit Gottes liegt aber nicht überall *) in der heiligen Schrift zum Grunde. Denn sehr vielen Stellen zufolge wird Gott durch allerlei äußere Eindrücke, welche die Sinnlichkeit afficiren, versöhnt, durch Fasten und Thränen, durch Opfer und Büßungen Joel 1, 14; 2, 12. 13. 3 Mos. 1, 4. Hiob 1, 5. 2 Sam. 24, 25. u. a. m.

Auch im neuen Test. herrscht diese Vorstellung von der Versöhnlichkeit Gottes. Denn der blutige Opfertod Christi wird hier als das Mittel vorgestellt, durch welches Gott wieder mit uns ausgesöhnt worden ist. Vgl. 2 Corinth. 5, 18—20. Ephes. 2, 16. Röm. 5, 10. 11. u. a. m.

Reue ist bei Gott ganz ungedenkbar, und sie ihm beilegen ist grober Anthropomorphismus.

*) Denn in manchen Stellen wird allerdings ausdrücklich gesagt, daß Gott keinen Gefallen an Opfern ꝛc. habe, sondern daß ihm Gehorsam angenehmer sei, als Opfer vgl. Ps. 40, 7. 1 Sam. 15, 22. So kann man oft biblische Stellen durch biblische Stellen berichtigen. Vgl. Niemeyers Handb. f. Religionsl. 1. Th. S. 108. 1. Anmerk. d. vierten Ausg.

mus. Denn Reue ist nichts anders, als das unangenehme, schmerzliche Gefühl, das sich dann in uns regt, wenn wir einsehen, daß wir irrig, thöricht und fehlerhaft gehandelt haben, da wir doch hätten anders handeln können. Der Allwissende kann sich aber nie in dem Erfolg seiner Handlungen getäuscht finden (§. 23.), es kann ihm also auch nie irgend eine seiner Handlungen leid thun. Das alte Test. legt Gott sehr oft Reue bei. Es gereuet ihn, Menschen geschaffen zu haben, weil er nicht geglaubt hatte, daß sie so böse werden würden 1 Mos. 6, 6. Es gereuet ihn, den Saul zum König gemacht zu haben, und zwar deshalb, weil er seine grausamen Befehle, die Amalekiter mit allem, was sie hätten, auszurotten, nicht ganz ausgeführt hatte (er hatte nämlich den Agag, den König der Amalekiter und die besten Schafe und Rinder leben lassen) 1 Sam. 15, 11. 35. *) — Es soll Gott gereuen das Unglück, das er über die Israeliten zu verhän-

*) Man vgl. hiemit nun die widersprechende Stelle in demselben Capitel Vs. 29: „der Treue Israels lügt nicht,

gen beschlossen hat, wenn sie sich bessern wer-
den (vgl. Jer. 26, 3.); aber es soll ihn auch
des Guten gereuen, das er ihnen erzeigen will,
wenn sie Böses thun Jer. 18, 8. 10. —
Gott will die Israeliten in seinem Zorn über
die mit dem goldenen Stier getriebne Abgöt-
terei alle insgesammt vertilgen. Allein da
Moses ihm vorstellt, wie unrecht dieß sei, ge-
reuet es ihn wieder 2 Mos. 32, 9—14. —
Als David (wahrscheinlich aus eigennützigen
Absichten) das Volk zählen ließ, schickte Gott
zur Strafe dafür eine dreitägige Pest, welche
bereits 70,000 Menschen weggerafft hatte.
Da sich indessen die Seuche auch über Jeru-
salem ausbreiten wollte, so gereuete ihn diese
harte Strafe, und er ließ die Pest sogleich
aufhören 2 Sam. 24. — Gott hatte den
Untergang von Ninive beschlossen, und ihn
bereits durch den Propheten Jonas den Ein-
wohnern verkündigen lassen. Da er aber sieht,
daß die Einwohner durch allerlei äußerliche

---

und es gereut ihn nicht; denn er ist ja kein Mensch, daß ihn etwas gereuen sollte." Dieselben Aeußerungen kommen auch 4 Mos. 23, 19 vor.

Zeichen ihre Bekehrung zu erkennen geben, gereut ihn sein Vorsatz wieder, und er zerstört die Stadt nicht Jon. 3, 9. 10; 4, 2. 11. — Gott strafte einst unter Jerobeam II. die Israeliten mit Heuschrecken und Feuer; aber auf die Fürbitte des Propheten Amos gereuete ihn bald dieser Strafen Amos 7, 1 — 6. Vgl. noch Joel 2, 13. Hos. 11, 8. Jer. 26, 19.

Sehr hervorstechend ist endlich noch die anthropopathische Vorstellung der heiligen Schrift, daß Gott in der Austheilung seiner Gunst und seines Wohlwollens partheiisch sei. Partheilichkeit, in sofern sie die fehlerhafte Richtung unsrer theilnehmenden Gefühle ist, wobei wir gewissen Menschen unsre Aufmerksamkeit, Achtung und Verwendung ganz versagen, und sie dagegen andern ganz ausschließend widmen, ist schon bei Menschen, als vernünftigen und moralisch-freien Geschöpfen, tadelswürdig: wie unmöglich wird es also um so mehr bei Gott seyn, daß er unter den Menschen gewisse Lieblinge hat, die er ganz vorzüglich begünstigt, und andre dage-

gen zurücksetzt *). Solche Lieblinge aber waren nach der Bibel Abel, dessen Opfer er so gnädig aufnimmt (Cains Opfer nimmt er nicht so gnädig auf, obgleich nicht gesagt wird, daß er lasterhaft war; er wurde es vielmehr erst, da er diese partheiische Vorliebe Gottes für seinen Bruder sah 1 Mos. 4, 5.**));

*) Es versteht sich von selbst, daß Gott, als das heiligste Wesen, nicht an allen Menschen gleichen Wohlgefallen finden kann. Denn da er, als solches, nur das moralisch Gute lieben kann, so müssen ihm diejenigen Menschen, welche die Tugend ausüben, natürlicherweise wohlgefälliger seyn, als die, welche lasterhaft sind. Allein dem ungeachtet kann man nicht behaupten, daß Gott den Letztern deshalb seine Liebe als Vater seiner Menschen, und die sichtbaren Beweise derselben entziehe. Dagegen spricht die Vernunft, die Erfahrung und die heilige Schrift (vgl. 1 Timoth. 2, 4.).

**) Es läßt sich übrigens wohl leicht erklären, was beide Brüder für ein Kennzeichen einer gnädigen Aufnahme ihrer Opfer bei Gott gehalten haben. Die Flamme von Abels Opfer loderte wahrscheinlich hoch empor, und der Rauch erhob sich gleichfalls hoch in die Wolken; bei Cains Opfer fand das Gegentheil Statt. Da man nun in den damaligen Zeiten glaubte, ein Opfer sei Gott um so angenehmer, jemehr er den lieblichen Geruch davon rieche (1 Mos. 8, 21.); so war es wohl sehr

Noah, den er mit seiner Familie bei der grossen Ueberschwemmung allein am Leben läßt; Henoch, den er seiner Frömmigkeit wegen (Weish. 4, 10 ff.) von der Erde wegnimmt 1 Mos. 5, 24. *); Lot, den er bei der Zerstörung Sodoms errettet; und vorzüglich Abraham, mit dem er wie mit einem vertrauten Freunde umgeht, dem er nichts verhehlen kann (1 Mos. 18, 17.), mit dem er ein Bündniß macht, worin er ihm

---

natürlich, daß Cain sich aus dem obigen Grunde überredete, Abels Opfer müsse Gott angenehmer seyn, als das seinige. Mir wenigstens scheint diese Erklärung natürlicher, als wenn man Abels Opfer durch den Blitz entzündet werden läßt.

*) Daß Henoch lebendig gen Himmel gefahren, steht nirgends in der Schrift; es heißt nur: Gott nahm ihn hinweg und er ward nicht mehr gesehen. Auch die Stelle Hebr. 11, 5. sagt nichts weiter als: Henoch starb plötzlich, ohne die Schrecken des Todes zu empfinden. Denn das bedeutet μη ιδειν τον θανατον, wie לֹא רָאָה־מָוֶת (Ps. 89, 49.); und ουχ ευρισκετο ist das Hebr. וְאֵינֶנּוּ, er war nicht mehr da. Dieß wird aber öfters von einem plötzlichen Hinsterben gebraucht. Vgl. Ps. 37, 10. 36. Ps. 39, 14. Ps. 104, 16 u. a. m.

schwört,*) er wolle sein Schutzgott seyn, ihm leibliche Nachkommen verschaffen, und

*) Daß es eine sehr grobe Anthropopathie sei, wenn die Schrift Gott Bündnisse schließen und dabei schwören läßt, bedarf wohl keiner Erinnerung. Denn bei einem Bündnisse können beide Theile nicht anders, als in einer wechselseitigen Abhängigkeit von einander gedacht werden. Ein völlig Unabhängiger braucht kein Bündniß, keinen Vertrag mit jemand zu schließen, weil er sich selbst genug ist und keines andern Dienste bedarf. Das ist nun aber bei Gott, dem Allgenugsamen der Fall. — Bekannt sind Gottes Bund mit Noah, daß nie wieder eine solche Fluth über die Erde kommen solle. Das Zeichen dieses Bundes war der Regenbogen 1 Mos. 9, 9 — 17; mit Abraham (im Traum), daß Gott seinen Nachkommen das Land Canaan geben wolle. 1 Mos. 15, 8 — 21. Das Zeichen dieses Bundes war die Beschneidung. 1 Mos. 17, 10. Als Abraham seinen eignen Sohn Gott opfern wollte, schwört Gott nochmals, seine Nachkommen zum großen Volk zu machen 1 Mos. 22, 16. — Schwören läßt die Schrift Gott öfters, besonders im Zorn 4 Mos. 32, 10. 5 Mos. 32, 40. (wo per Meton. adjuncti der Ausdruck die Hand zum Himmel emporheben gebraucht wird, weil dieß beim Schwur gewöhnlich war) Jes. 45, 23. Jer. 51, 14. Gott schwört gewöhnlich bei seinem Leben, oder bei seiner Seele, sowie die Götter in der griechischen und römischen Mythologie bei ihrem Haupte, oder beim Styx.

diese zu einem großen Volk machen, welches das Land Canaan in Besitz nehmen sollte 1 Mos. 17, 7. 8. — Auch erhört er das Gebet seiner Lieblinge ganz vorzüglich. Auf Bitten Samuels errettet er die Israeliten aus der Hand der Philister 1 Sam. 7, 7 — 11; auf die Fürsprache Abrahams den Lot aus Sodom 1 Mos. 19, 29. Die Art, wie Abraham mit Gott darüber capitulirt, fällt ins Kindische und Lächerliche. Erst stellt Abraham Gott vor, es möchten wohl funfzig Fromme in Sodom seyn, und da wäre es doch unrecht, wenn er diese Unschuldigen mit den Schuldigen leiden lassen wolle. Gott verspricht darauf, allen zu vergeben, wenn funfzig Fromme gefunden werden sollten. Abraham läßt darauf fünf ab und sagt: es könnten wohl nur 45 seyn; auch dann will Gott allen vergeben. Abraham vermindert jetzt die Zahl nochmals um fünf, und dann immer um zehn, bis er endlich bei zehn stehen bleibt (1 Mos. 18, 23 — 32.). Da kann man wohl mit Recht sagen: beim Anthropomorphismus macht man sich einen Gott, wie man ihn haben will!

Aus dieser Vorstellung von Gott, daß er gewisse Personen auszeichnend begünstige, bildete sich denn natürlich die Idee eines Familiengottes, die wir im A. T. so deutlich finden, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Nachher, als man sich bei diesen Männern zugleich die große Reihe ihrer Nachkommen, das Israelitische Volk dachte, erweiterte sich dieser Begriff eines Familiengottes von selbst, und ging in den eines Nationalgottes über. Diese Vorstellung Gottes, als des besondern Schutzherrn der jüdischen Nation herrscht durchgängig im alten Test. (das Buch Hiob und den Prediger Salomo etwa ausgenommen *)), und hatte

*) Daß sich in diesen beiden Büchern nichts von einem Nationalgott der Juden findet, kommt wohl daher, weil das Sujet des Buchs Hiob aus dem Patriarchalischen Zeitalter genommen ist. Es wäre also, wenn der Verfasser später gelebt hätte, ein Verstoß gegen die Regeln der historischen Kritik gewesen, wenn er eine Idee hineingemischt hätte, die damals noch nicht existirte. Und dem philosophirenden Verfasser des Kohelet gab wohl der Gegenstand seines Raisonnements nicht Veranlassung, auf diese Idee hinzudeuten.

sich noch bis auf die Zeiten Christi erhalten*). Besonders urgirt wird sie in den Büchern Moses, Josua, Richter und Samuelis. Selbst zu Davids Zeiten war diese Idee von einem Nationalgott des Israelitischen Volks noch nicht ganz in die eines gemeinschaftlichen Vaters aller Menschen übergegangen; denn selbst dem David ist Gott zwar der allgemeine Schöpfer und Erhalter alles dessen, was da ist; allein er liebt doch immer noch sein Lieblingsvolk, die Israeliten, ausgezeichnet, wohnt am liebsten auf Zion u. s. w. In den Propheten, besonders vor der Babylonischen Wegführung, herrscht die alte Vorstellung vom Schutzgott der Israeliten; in den Propheten gegen die Zeiten des Exils und zu und nach demselben zwar auch, doch so, daß die

*) Petrus überzeugte sich erst damals recht eigentlich davon, daß Gott keine Rücksicht auf die Person nehme, daß ihm vielmehr ein jeder wohlgefällig sei, der ihn verehre und rechtschaffen handle, er möge übrigens zu einem Volke gehören, zu welchem er wolle, als Gott in dem rechtschaffenen heidnischen Hauptmann Cornelius den Entschluß erregt hatte, ein Christ zu werden. Vgl. Apostg. 10, 34. 35.

Schriftsteller schon etwas gelinder gegen die Heiden denken. Jeremias (48, 47.) benimmt den unglücklichen, zum Untergang bestimmten Moabitern doch nicht alle Hoffnung zu ihrer Rettung in der Zukunft; so auch den Ammonitern (49, 6.) und Elamitern (49, 39.) nicht. Die Babylonier hingegen müssen gänzlich vertilgt werden und nie wieder aufkommen (51, 64.). Zu den Zeiten des Cyrus denkt Gott schon viel menschenfreundlicher gegen die Heiden. Dem Cyrus selbst verspricht er Beweise seines Wohlwollens (Jes. 45, 1 ff.). Er giebt den Heiden selbst den Rath, seine Verehrer zu werden, weil dieß zu ihrem Wohl gereichen werde (Jes. 45, 21 ff.) und sucht sie auch zur wahren Religion zu führen (Jes. 49, 6; 55, 4. 5.). Die Hoffnung, den Jehova mit den Juden gemeinschaftlich anzubeten, wird den Heiden unter den Propheten nach dem Exil vorzüglich deutlich vom Zephanja (3, 8 — 10.) gemacht.

Nach jenen gröbern Begriffen in den frühern historischen Büchern des A. T. sorgt Gott für das Israelitische Volk auf alle mögliche Weise, und jedes Volk, das die Israeliten

im Besitz ihrer Glückseligkeit stört, ist ihm verhaßt und er sucht sich an ihm zu rächen. Man erinnere sich an die Canaaniter, Pheresiter, Jebusiter, Moabiter, Hethiter u. a. m. Vgl. Jer. 12, 14. Gelinder verfährt Gott gegen die heidnischen Völker, die mit den Israeliten in einem bessern Verhältniß stehen z. B. die Ammoniter 5 Mos. 2. Edomiter und Aegyptier 5 Mos. 23, 7. 8.

Zu dieser Vorstellung von Partheilichkeit Gottes in der Schenkung seines Wohlwollens, gehört auch noch die grobe Anthropopathie, daß man ihn beim Belohnen und Bestrafen auf fremdes Verdienst Rücksicht nehmen läßt. Es gehören hieher die schon vorhin citirten Stellen 1 Sam. 7, 7—11. und 1 Mos. 19, 29., wo Gott auf Bitten zweier verdienstvoller und von ihm sehr geschätzter Männer, Samuels und Abrahams, etwas thut, was er sonst nicht gethan haben würde: Vgl. auch Amos 7, 1—6. — Das Hauswesen Labans segnet er, weil Jakob in demselben Hause wohnt 1 Mos. 30, 27. 30., und das Haus des Potiphars, weil Joseph bei ihm ist 1 Mos.

39, 5. — Dem Abimelech und seiner ganzen Familie giebt er, um Abrahams Bitte willen, Kinder 1 Mos. 20, 17. — Um einer gewissen Anzahl guter Menschen willen will er einer ganzen verderbten Stadt und Gegend schonen 1 Mos. 19, 23 — 33. — Um Hiobs willen ist er bereit, den Freunden desselben es zu vergeben, daß sie so unrichtig über ihn geurtheilt hatten Hiob 42, 7. 8. — Und wie oft nimmt Gott nicht bei der Belohnung und Bestrafung der Menschen auf das Verhalten der Vorfahren Rücksicht! Er straft die Missethat der Väter an dem dritten und vierten Familienglied 2 Mos. 34, 7. 4 Mos. 14, 18. Jer. 32, 18. — Oft hat Gott beschlossen, das Israelitische Volk hart zu strafen, allein wenn er sich an die verdienstvollen Männer Abraham, Isaak und Jakob erinnert, verschont er es.

Hieher gehört auch die Vorstellung, daß es Engel giebt, die die Sachwalter und Fürsprecher der Menschen bei Gott sind, auf deren Bitte er die Menschen von allerlei Körper- und Seelenleiden, z. B. Krank-

heit, Kummer, ja sogar von Todesgefahr be-
freit. Hiob 33, 23 ff. heißts:

Ist dann in der Tausenden Schaar ein
Engel sein Schutzgeist,
Der zur Tugend ihn ruft: so erbarmt der
Ew'ge sich seiner;
Spricht: rett' ihn vom Tod, daß er nicht
sink' ins Verderben!
Nun bin ich versöhnt. Dann wird wieder
blühen sein Körper,
Wie in den Tagen der Jugend; zu Gott
wird er dann rufen,
Und er wird dann erbarmend sein gnädiges
Antlitz ihm zeigen *).

Diese Idee von besondern Schutzen-
geln der Menschen bildete sich wahrscheinlich

*) Ich weiß sehr wohl, daß einige, besonders neuere, Exegeten den מַלְאָךְ מְלִיץ in dieser Stelle nicht für einen Engel, sondern für einen menschlichen Fürsprecher halten. Es ist hier der Ort nicht, zu untersuchen, welche von beiden Erklärungen den Vorzug verdiene. Zu unserer Absicht paßt die Stelle, man mag eine Erklärung annehmen, welche man will. Denn sie handelt doch von einem Fürsprecher der Menschen bei Gott, auf dessen Bitten er sich der Menschen erbarmt.

schon sehr früh, weil der sinnliche Mensch sehr geneigt ist, sich die übersinnliche Welt in einer genauen Verbindung mit der gegenwärtigen zu denken, und sich mit einem vortheilhaften Einfluß der Bewohner derselben auf die Bewohner dieser Erde zu schmeicheln. Daher finden wir diese Idee bei Griechen, Römern und andern Völkern. Daß sie zu Christi Zeiten noch existirte, ist offenbar; nur scheint sich damals schon der Begriff verengert zu haben und in die Vorstellung von individuellen Schutzengeln übergegangen zu seyn. Vgl. Hebr. 1, 14. Matth. 18, 10. In der letztern Stelle hat sich Christus unstreitig nach diesem jüdischen Volksglauben akkommodirt: „Die (Schutz-) Engel der Kinder sehen stets das Angesicht des himmlischen Vaters," d. h. sie sind stets um ihn (מַלְאֲכֵי פָנָיו Jes. 63, 9.), können stets für jene sich verwenden ꝛc. Der Sinn der ganzen Stelle ist: „verachtet nicht die, welche an Reinheit und Unschuld der Gesinnungen, so gering (μικροι) sie auch sonst seyn mögen, diesen Kindern gleich sind; denn sie haben so gut, als diese Kinder, ihre Engel,

die in genauer Verbindung mit Gott stehen, sie sind Gott eben so theuer, als andre Vornehmere" *). Vielleicht bildete sich aus dieser zur Zeit Christi noch vorhandnen Idee von Schutzengeln der Menschen der Lehrsatz, daß Christus zur Rechten Gottes sitze (יָשַׁב לְיַמִּין, wie die ersten viel vermögenden Minister morgenländischer Könige, die großen Antheil an der Regierung hatten) und

*) Es ist mir übrigens, wie ich hier bloß beiläufig bemerke, unbegreiflich, wie der große Schriftforscher, Hr. D. Paulus unter den μικροις in dieser Stelle die Nachkommenschaft verstehn und sich überreden konnte, Jesus wolle hier die Pflicht, sich der Jugend anzunehmen, einschärfen, und diejenigen selig preisen, die diese Pflicht erfüllten. Das Hauptsujet der ganzen Rede Christi ist ja ganz offenbar Empfehlung der Demuth und Anspruchlosigkeit. Um seine Fordrungen seinen Jüngern recht deutlich zu machen, stellt er ihnen ein kleines Kind mit den Worten vor: „werdet so bescheiden und anspruchlos, wie dieses Kind; dann seid ihr dem Gottesreiche und der darin zu erwartenden Glückseligkeit nahe. Verachtet keinen, der an Reinheit und Unschuld des Herzens diesem Kinde ähnlich ist! Er ist Gott angenehm, sei er auch sonst noch so gering und unbedeutend."

uns vertrete (εντυγχανει ὑπερ ἡμων) Röm. 8, 34, welcher Lehrsatz, wenn er wörtlich und eigentlich verstanden werden soll, immer Anthropopathismus bleiben wird, so erwünscht und tröstlich er auch denen seyn mag, die das Wohlgefallen Gottes gern erlangen möchten, ohne daß dieß ihnen selbst viel Mühe koste.

Aus dem eben Gesagten folgt schon von selbst, daß auch im N. T. die anthropopathische Vorstellung, Gott nehme beim Belohnen und Bestrafen auf fremdes Verdienst Rücksicht, anzutreffen seyn werde. Und in der That kann man die ganze Lehre von der Versöhnung der Menschen mit Gott durch Christum, sowie sie in mehrern Stellen der apostolischen Briefe deutlich vorgestellt ist, nicht anders, als in die Classe der Anthropopathieen setzen. Denn zu behaupten, Gott strafe Vergehungen deshalb nicht an gewissen Menschen, weil sich ein Unschuldiger erbietet, die Strafe zu leiden, heißt das gerechteste, heiligste und liebevollste Wesen zu einem Menschen, und zwar zu einem höchst unvollkommnen Men-

schen

schen machen. Und gleichwohl macht jene Anthropopathie das Wesen in der Lehre der Schrift von unsrer Versöhnung mit Gott durch Christum aus. Man vgl. nur unter andern folgende deutliche Stellen: 2 Corinth. 5, 19. 21. Gott versöhnte die Welt mit sich durch Christum, er rechnete ihnen (den Menschen) ihre Sünden nicht zu, und verkündigt durch uns (Apostel) diese Lehre von seiner Aussöhnung. Den, der sich keiner Sünde bewußt war, hat er an unserer Statt als Sünder behandelt, damit wir durch ihn gottgefällige Menschen würden. — Röm. 5, 6 ff. Christus starb zu der Zeit für uns, da wir noch elende lasterhafte Menschen waren. Nun stirbt aber nicht leicht jemand für einen Rechtschaffenen (es müßte denn etwa seyn, daß er ihm, als seinem Wohlthäter verbindlich wäre): wie groß erscheint uns also Gottes Liebe zu uns, daß Christus zu einer Zeit, da wir noch Sünder waren, für uns

starb! Um wie viel sicherer können wir also jetzt vor dem Zorn Gottes (seinen Strafen) seyn, da wir ihn durch den blutigen Tod Jesu wohlgefällig worden sind u. s. w. — 1 Petr. 2, 24. Christus litt die Strafen der Sünden, die wir verdient hätten, selbst an seinem Leibe am Kreuze, und nahm sie dadurch von uns hinweg *), damit wir der Sünde entsagen und uns der Tugend widmen sollten. Durch seine Wunden (Striemen) seid ihr geheilet worden. — 1 Petr. 3, 18. Christus hat unsrer Sünden wegen gelitten, ein Rechtschaffener für Frevler, damit er uns Gotte näher führte (d. h. uns ihm wohlgefällig machte und durch dieß Be-

*) Αναφερειν τας ἁμαρτιας (נָשָׂא עָוֹן 3 Mos. 24, 15. Hiob 7, 21. Ps. 99, 8.) kann nichts anders heißen, als die (positiven) Strafen der Sünden wegnehmen. Denn die Sünden selbst konnte Christus doch nicht hinwegnehmen, d. h. sie ungeschehen machen, weil dieß zu den Dingen gehört, die selbst die Allmacht nicht möglich machen kann.

wußtsein Vertrauen zu ihm einflößte). — Doch diese wenigen, aber deutlichen Stellen werden hinreichend seyn, zu beweisen, daß im N. T. ausdrücklich gelehrt werde, Gott vergebe uns unsre Sünden um des Verdienstes Christi willen. Bei einer unbefangnen grammatisch-historischen Interpretation der Neutestamentlichen Schriften muß man diese Lehre nothwendig in den apostolischen Briefen antreffen, und man wird sie aus denselben weder wegexegesiren, noch wegphilosophiren können. Am vernünftigsten wird es immer seyn, sie für eine Anthropopathie zu erklären, die ihren Grund in den damaligen noch wenig geläuterten Begriffen von der Gottheit hat, nach welchen man jede Sünde für ein Majestätsverbrechen hielt, das Gott nicht ungestraft lassen könne, wenn ihm nicht irgend eine Genugthuung dafür gegeben würde *). Diese Idee gab wohl Veranlassung zu den Sühnopfern überhaupt, und zu der damit verknüpften Nebenvorstellung, daß das

*) Vgl. Niemeyers Briefe an Religionslehr. Th. 2. S. 255 f.

Opferthier alle Sünden der Menschen auf sich nehme, und daß sie mit ihm zugleich vertilgt würden *). Christus selbst (Matth. 20, 28.) und die Apostel stellen daher seinen Tod stets als ein Opfer vor, das Gott für die Sünden der Menschen gebracht worden sei. Die Apostel aber, die selbst an Opfer gewöhnte Juden waren, konnten wohl von der Vorstellung eines Opfers unmöglich die Nebenidee des stellvertretenden absondern. Daher finden wir in ihren Schriften die anthropopathische Vorstellung, Christus habe Gotte an unsrer Statt genug gethan, und Gott sei uns um seiner Aufopferung willen wieder gnädig geworden.

Zu dieser Art von Anthropopathismus, daß Gott nämlich auf fremdes Verdienst Rücksicht nehme, kann man noch die Stelle Jacob. 5, 14 — 16 rechnen, die den ritus der letzten Oelung in der römischen Kirche, wenn auch nicht rechtfertigt, doch zum wenigsten veranlaßt hat. Sie heißt so: Ist jemand

*) Man erinnere sich hier nur an den hircus emissarius, an den Bock, dem man die Sünden aufpackte und dann in die Wüste jagte 3 Mos. 16, 21. 22.

krank, so rufe er die Aeltesten der Gemeine zu sich, damit sie bei ihm beten und ihn im Namen des Herrn (voll Vertrauen auf Gott) mit Oel salben. Ein solches vertrauensvolles Gebet wird dem Kranken helfen, der Herr wird ihn wieder aufstehen lassen, und die Sünden, die er begangen hat, werden ihm vergeben werden *). Bekennet einander eure Vergehungen und betet (wenn ihr krank seid) für einander, damit ihr gesund werdet. Das Gebet eines Rechtschaffenen vermag sehr viel zu wirken. — Wenn man auch mit Hrn. D. Stolz annimmt, der Apostel habe hier den Gebrauch natürlicher Medicamente (balsamischer Oele), verbunden mit religiösen Uebungen anempfehlen wollen: so kann man doch nicht läugnen, daß er dem Gebet eine noch viel größere Wirksamkeit zur Heilung der

*) Das Genesen von einer Krankheit hielt man für ein Kriterium der Sündenvergebung, weil man jede Krankheit als eine Strafe für die begangenen Sünden ansah.

Krankheiten beilege, als den natürlichen Heilmitteln (Vs. 15. 16.). Zwar kann ein vertrauensvolles Gebet, in sofern es die Gemüthsruhe des Kranken befördert und dadurch die physischen Medicamente wirksamer macht, allerdings als ein treffliches Heilmittel betrachtet werden. Allein so hat sich's der Apostel wohl nicht gedacht. Die Aeltesten der Gemeine (die Lehrer) sollen bei dem Kranken beten; sie sollen ihn im Vertraun auf Gott salben, dadurch wird er wieder hergestellt werden. Gott wird das Gebet dieser ehrwürdigen Männer erhören und um ihrentwillen dem Kranken helfen. Glaubt doch noch der große Haufe in unsern Tagen, das Gebet eines Kranken wirke viel mehr bei Gott, wenn der Prediger es mit ihm verrichtet. Jene Stelle muß man also deshalb für anthropopathisch erklären, weil dem Gebet eine größere Wirksamkeit beigelegt wird, wenn es andre verdienstvolle Männer verrichten. Nach richtigen Begriffen von Gott und der menschlichen Natur kann man nicht anders als das Gegentheil behaupten, das Gebet wirke nämlich um so viel mehr, jemehr es

Ausdruck unſrer eignen Geſinnungen und Empfindungen iſt.

§. 29.

Die heilige Schrift legt Gott ferner Gnade, Geduld, Langmuth, Barmherzigkeit bei. Alle dieſe Eigenſchaften ſind bei Menſchen unter gewiſſen Bedingungen allerdings Tugenden; allein dem vollkommenſten Weſen kann man ſie nicht beilegen, ohne anthropopathiſch von ihm zu denken.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß man Gnade Gottes, wenn man ſie für Anthropopathie erklärt, nicht für einerlei mit ſeiner Güte überhaupt halten kann, d. h. mit derjenigen Eigenſchaft Gottes, nach welcher ſein Wille ſtets auf die Beförderung der Wohlfahrt ſeiner Geſchöpfe gerichtet iſt. In dieſem Falle würde Gott Gnade beizulegen nichts weniger als unphiloſophiſcher Anthropomorphismus ſeyn. Es wird das Wort Gnade hier vielmehr in der Bedeutung genommen, die es dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nach hat. Und um es

nun anthropopathisch zu finden, Gott in diesem Sinne Gnade beizulegen, so zergliedre man diesen Begriff so philosophisch genau, wie es Hr. D. Schmid*) gethan hat. „Gnade, sagt er, bedeutet 1) Güte eines Großen und Mächtigen, dem man durch keinen „physischen Zwang beikommen kann, und von „dem man wegen der Erhabenheit seines Standes keine eigentliche Güte, keine Anerkennung der gemeinen Menschenpflicht gegen gemeine Menschen erwartet. In diesem Sinne ist der Ausdruck ein versteckter „Vorwurf, nämlich eine Anerkennung der „bürgerlichen Hoheit mit Herabsetzung „seiner menschlichen Würde, die eben in „Erfüllung der Pflichten besteht; eine Aeußerung, die demjenigen Theil der Großen, der „die Menschenwürde noch anerkennet, zuwider und für ihn beleidigend ist. Auf Gott „angewandt die größte Lästerung. 2) Güte „auf Kosten der Gerechtigkeit, Erlassung oder „Verminderung verdienter Strafe. Beför-

*) Versuch e. Moralphilosophie §. 209. Anmerk. S. 282 d. zweiten Ausg.

„derung des Wohlseins ohne und wider den „Zweck der Sittlichkeit. Abermals Verläug„nung der Weisheit und Gottes-Lästerung. „3) Nachsicht gegen persönliche Beleidigun„gen, aus Gefühl der Größe. Paßt nicht „auf Gott, weil er überall keiner Beleidigung „fähig ist. 4) Unterlassener Gebrauch von „seinem Rechte zu Gunsten andrer. Gottes „Rechte collidiren mit dem Rechte und Vor„theil keines vernünftigen Wesens. Nimmt „man Gnade 5) für eine Güte, der kein „Recht auf Seiten des andern entspricht: so „ist alles Gnade, und sie ist von Güte über„haupt nicht zu unterscheiden." — Man sieht, daß man keine von allen verschiedenen Modificationen des Begriffs Gnade auf Gott anwenden könne, ohne ihn zum Menschen zu machen. Es ist nun zwar nicht zu läugnen, daß das Wort χαρις in sehr vielen Stellen des N. T. soviel als Güte, Wohlwollen, Wohlthat ꝛc. bedeute. Allein in eben soviel andern Stellen liegt doch der eigentliche Begriff von Gnade zum Grunde. Man vgl. nur Röm. 3, 24: wir erlangen Gottes Wohlgefallen (δικαιουμενοι) ohne unser Ver-

Dienst (δωρεαν, ex beneficio) durch seine Gnade, nämlich durch die Erlösung Jesu Christi. Hier wird die Gnade offenbar dem Verdienst entgegengesetzt (vgl. Vs. 23.). Ferner Röm. 11, 5. 6. durch Gottes Gnade ist noch jetzt ein Theil von dem (verstoßenen) jüdischen Volke übrig. Ist dieß aber Gottes Gnade, so ist es nicht um der (äußern) Werke willen geschehen; sonst würde Gnade nicht Gnade seyn*) — Ephes. 2, 8. 9. Es ist Gnade, daß ihr durch euren Glauben (durch das Christenthum) gerettet worden seid. Euer Verdienst ist es nicht, es ist Gottes Geschenk. Aeußre Werke erwarben euch dieß Heil nicht, keiner darf also stolz seyn. — Tit. 3, 4. 5. Als sich uns die Güte und Menschenliebe Gottes, unsres Retters, offenbarte,

*) Jetzt folgt in einigen Handschriften noch dieser exegetische Zusatz: Geschähe dieß um der Werke willen, so wäre es nicht Gnade; denn dann hörten äußre Werke auf verdienstlich zu seyn.

wurden wir nicht um unsrer tugend-
haften Werke willen, sondern durch
seine Erbarmung dem Verderben
entrissen ꝛc. In allen diesen Stellen ist die Gnade Gottes eine auf Kosten der Gerechtigkeit wirksame Güte. Denn die durch Christum geschehene Erlösung der Menschen von ihrem moralischen Elende wird ja überall als ein Geschenk Gottes vorgestellt, dessen die Menschen nicht werth waren. Gott hätte, den Aussprüchen der Apostel nach, die Menschen nach seiner Gerechtigkeit strafen müssen; seine Güte war also auch ein unterlassener Gebrauch seiner Rechte zu Gunsten der Menschen. Alle solche Modificationen der Güte können aber unmöglich in Gott gedacht werden. Will man die Wohlthaten, die uns durch die Sendung Jesu zu Theil worden sind, ohne Anthropopathismus auf Gott zurückführen, so erkläre man sich darüber so, wie der treffliche Johannes gethan hat: Also hat Gott die Welt geliebt (moralisch werth geschätzt), daß er ihr seinen Einzigen sandte, um alle, die an ihn glauben wollten, zu retten und für den

Himmel zu gewinnen Joh. 3, 16. vgl. 1 Joh. 4, 9 — 11. Der rührendste Beweis eines väterlichen Wohlwollens gegen die Menschen, welchen die letztern mit keinem Rechte fordern, geschweige denn ertrotzen konnten, war die Sendung Jesu. Aber es war dieß keineswegs ein Geschenk der göttlichen Güte, dessen die Menschen überhaupt (als moralisch-vernünftige Wesen) unwürdig waren. Behauptet man das Letztere, so denkt man unwürdig von Gott; denn selbst nicht einmal ein menschlicher verständiger Wohlthäter verschwendet seine Gaben an Unwürdige. Gottes Güte kann überdieß nie außer Verbindung mit seiner Weisheit wirken: er schenkt seinen Geschöpfen grade das Gute, das sie bedürfen, und zwar in dem Maaße, wie sie es bedürfen. Vergißt man dieses nicht, so wird uns die Sendung Jesu noch mehr als ein Beweis der weisen und väterlichen Fürsorge Gottes für unsre Bedürfnisse erscheinen; denn sie war unsern moralischen Bedürfnissen angemessen. Uns aber der Fürsorge Gottes für unsre moralische Bedürfnisse unwürdig zu achten, dazu haben wir eben so wenig einen vernünftigen Grund,

als uns zu überreden, die Menschen wären überhaupt nicht werth, daß Gott sie physisch fortdauern ließe.

Daß auch im alten Test. Gott in dem anthropopathischen Sinne Gnade werde beigelegt werden, versteht sich wohl von selbst. Man vgl. unter vielen andern Stellen nur folgende: Ps. 103 ganz; vorzüglich Vs. 10: er handelt nicht mit uns nach unsern Sünden, vergilt uns nicht nach unsrer Missethat. — Jer. 31, 34: ich will in Absicht auf ihre Vergehungen Gnade beweisen, und ihrer Sünden nicht mehr gedenken (vgl. Hebr. 8, 12.) — 1 Mos. 32, 10 sagt Jakob zu Gott: ich bin nicht werth der wahrhaft großen Gnade (חֶסֶד וְאֱמֶת), die du an mir, deinem Diener, bewiesen hast. Vgl. auch Ps. 145, 8. Joel 2, 13. Hos. 11, 8. 9.

Der höchste Grad von grober Anthropopathie ist es aber, wenn behauptet wird, Gott handle bei den Erweisungen seiner Güte ganz nach Willkühr, nach Antrieben der Neigung oder des Affects. So er-

klärt sich Paulus darüber Röm. 9, 11 ff: Ehe die Kinder (der Rebecka, nämlich Esau und Jakob) gebohren waren, und weder Gutes, noch Böses gethan hatten, wurde ihr verkündigt: der ältere soll des jüngern Knecht seyn, zum Beweise, daß es bei diesem freien göttlichen Rathschlusse nicht auf (des Menschen) äußre Werke, sondern einzig und allein auf Gottes Willen ankomme. Darum heißt es auch: den Jakob hab' ich vorgezogen, den Esau hintenangesetzt. „Aber wie? Handelte denn Gott hier nicht ungerecht?" Nichts weniger! Er sagt ja zu Mose (2 Mos. 33, 19.): „ich bin gewogen, wem ich gewogen seyn will, und erbarme mich des, welches ich mich erbarmen will." Es kommt also dabei nicht auf des Menschen Wollen oder Streben, sondern auf Gottes Güte an. So wurde auch, der Schrift nach (2 Mos. 9, 16.), zu Pharao gesagt: „ich habe dich darum noch beim Le-

den erhalten, um an dir meine Macht zu beweisen, und meinen Ruhm im ganzen Lande zu verbreiten." Er ist also dem gewogen, dem er es seyn will, und verfährt hart mit dem, mit welchem er so verfahren will. Den jetzt folgenden Einwurf, den sich der Apostel selbst macht: warum giebt Gott denn aber uns Schuld? Wer kann seinem Rathschluß widerstehen? konnte oder wollte er vielleicht nicht durch ein philosophisches Raisonnement widerlegen. Er zerschneidet daher den Knoten und sagt: „Wer kann mit Gott zanken? Er ist einmal unser Oberherr, und als solcher kann er mit uns handeln, wie er will. Er braucht uns davon keine Rechenschaft zu geben." Das war freilich das wirksamste Mittel, einen Juden zum Schweigen zu bringen *).

*) Ich bemerke hier bloß beiläufig, daß man sehr unrecht daran thut, wenn man, wie schon oft geschehen ist und noch geschieht, über Calvin's Prädestinationslehre grade zu das Anathem ausspricht. Zu bewundern ist es allerdings, wie Calvins philosophischer Scharfsinn diese Lehre annehmbar finden und sich für ihre weitere Unter-

Mit dem Begriff von Gnade Gottes ist der Begriff der göttlichen Geduld und Langmuth

---

stützung verwenden konnte; allein er that doch im Grunde hier nichts anders, als was alle diejenigen gethan haben und noch thun, die ihren Scharfsinn zur Vertheidigung solcher Lehren anwenden, die sie für in der Bibel gegründet halten. Daß in der citirten Stelle die wesentlichen Grundsätze seiner Prädestinationslehre liegen (nur daß darin nicht von einer Bestimmung des Menschen zur ewigen Glückseligkeit oder Verdammniß die Rede ist), bedarf, wie ich glaube, keines Beweises. Nur hätte der gelehrte Mann nicht vergessen sollen, daß manches durch die damaligen Umstände veranlaßte und ihnen angemessene Raisonnement in der heiligen Schrift oft auch nur argumenta κατ' ανθρωπον enthält, die für die damaligen Leser derselben Beweiskraft genug haben mochten, für den philosophischen Forscher hingegen sie verlieren, für ihn auch nicht aufgestellt sind. „Es „ist klar, daß der Apostel den Juden die thörichte Mei„nung von ihren Vorrechten in dem Reiche des Messias „ausreden will, und daß er ihnen von der Seite beizu„kommen sucht, von der ihnen allein beizukommen war. „Wir Christen bedürfen dieser Beweise nicht: aber die „jüdischen Orthodoxen, die eine liberale Theologie nicht „aufkommen lassen wollten, machten damals dem Apo„stel die Mühe, daß er solche Beweise zur Ueberführung „von ihrem Unrechte zu Hülfe nehmen mußte." D. Stolz.

muth sehr nahe verwandt. Die göttliche Geduld wird in der Dogmatik gewöhnlich so erklärt: est benignitas Dei, quae cernitur in tolerandis hominum peccatis. Das soll nun nicht soviel heißen, als ahnde Gott die Vergehungen der Menschen überhaupt nicht (dieß würde seiner sogenannten Strafgerechtigkeit widersprechen), sondern man will damit nur andeuten, daß Gott nicht alle Vergehungen (z. B. die weniger bedeutenden) bestrafe, daß er uns manches gleichsam durch die Finger sehe, und selbst bei der Bestrafung unserer Sünden nicht allemal mit gleicher Strenge verfahre. Das setzt aber Leidenschaftlichkeit voraus und kann also von Gott nicht behauptet werden.

Die göttliche Langmuth ist die Gesinnung, nach welcher er die Vergehungen der Menschen nicht sogleich bestraft, sondern die Strafe noch aufschiebt. Bei Menschen pflegt dieser Gesinnung gewöhnlich Gefühl seiner persönlichen Größe und Erhabenheit über die Beleidigungen der Geringern als Ursache zum Grunde zu liegen, seltner die menschenfreundliche Absicht, den Beleidiger dadurch zu bes-

sern. In Gott kann der erstere Grund der Langmuth nicht ohne Anthropopathie gedacht werden, weil er im eigentlichen Sinne nicht beleidigt werden kann. Man sucht indessen dadurch, daß man Gott bei der Aufschiebung der Strafen die Absicht beilegt, dem Sünder Gelegenheit und Zeit zu seiner Besserung zu geben, die Behauptung, er sei langmüthig, zu rechtfertigen. Soll Gott einmal Langmuth beigelegt werden, so möchte die letztere Erklärung derselben noch am wenigsten anthropopathisch seyn. Indessen ist doch nicht zu läugnen, daß dieser Begriff immer die Idee einer schwachen Güte involvirt, die zu weichherzig ist, um gleich zu strafen, und erst sehen will, ob sie nicht diese Strafen dem Sünder ersparen könne. Sagt man, Gott wisse in jedem einzelnen Falle bestimmt vorher, daß die Aufschiebung der Strafen das wirksamste Mittel zur Besserung für den strafwürdigen Sünder sei: so geht der Begriff der göttlichen Langmuth nicht mehr bloß von dem Begriff seiner Güte aus, sondern knüpft sich auch an den Begriff seiner Weisheit und Gerechtigkeit an. Wollte Gott dann nicht langmüthig seyn, son-

dern jedes Vergehen auf der Stelle strafen, so würde er lieblos, unweise und ungerecht zugleich handeln: lieblos, weil er alsdann dem Sünder die Zeit, die Gelegenheiten und Mittel sich zu bessern entziehen würde; unweise, weil er alsdann durch seine Strafen seinen Endzweck (den Sünder zu bessern) vielleicht gar nicht, wenigstens nicht so sicher erreichen möchte; ungerecht, weil von niemandem Besserung gefordert werden kann, dem alle Mittel sich zu bessern entzogen worden. Dieß würde z. B. der Fall seyn, wenn Gott einen Dieb oder Betrüger entweder mit einem plötzlichen Tode oder mit einer lebenslänglichen Lähmung aller Theile seines Körpers bestrafen wollte. Ein solcher könnte höchstens sein Vergehen bereuen, aber das Wichtigste bei der Besserung, nämlich den begangnen Fehler, wo möglich, wieder gut zu machen, wäre ihm doch unmöglich gemacht. Langmuth Gottes wird also die höchste Zweckmäßigkeit in Ansehung der Zeit zu strafen, seyn *).

*) Vgl. Schmid's Versuch e. Moralphilos. §. 209. Anmerk. S. 283. d. zweiten Ausg.

Zu den Stellen der heiligen Schrift, wo Gott Geduld und Langmuth beigelegt wird, gehören unter andern folgende. Micha 2, 7: Meinest du, Jehova's Langmuth sei verkürzt? — Joel 2, 13: Gott ist gnädig, barmherzig, geduldig und von großer Güte; es gereuet ihn bald der (gedrohten oder verhängten) Strafe. vgl. Ps. 145, 8. — 2 Mos. 34, 6. 7: Jehova, barmherziger Gott, du bist gnädig und langmüthig, groß ist deine Güte und Treue! Du schenkst Tausenden deine Gnade, und vergiebst Missethat, Vergehung und Sünde. Vor dir ist niemand rein. Du strafst der Väter Missethat (oft erst) an den Kindern und Enkeln, in der dritten und vierten Familie *).

*) Was sich Moses unter der göttlichen Langmuth gedacht habe, leuchtet jedem wohl von selbst aus diesem schauderhaften Glaubensbekenntniß ein. Strafen muß Gott; nach seiner Meinung, nothwendig einmal, sollte er dieß auch erst bis auf die Enkel verschieben. Mag Moses

In einigen Stellen der Schrift finden sich weniger anthropopathische Begriffe von Gottes Langmuth z. B. Geb. Manass. 7: Du verkündigst, o Herr, nach deiner großen Güte denen, die wider dich gesündigt haben, Vergebung; du forderst nach deiner großen Erbarmung Reue von ihnen, damit sie gerettet würden. — Weish. 12, 2: Du strafest die, welche fallen (sündigen) nicht hart, sondern erinnerst sie durch sanfte Zurechtweisung an ihr Vergehen, damit sie das Böse meiden, und dich, Herr, verehren. Vgl. auch Vs. 20: Du hast die Feinde deiner Kinder (der Israeliten) mit Langmuth und Schonung gestraft, und hast ihnen Zeit und Raum zur Ablegung ihres Frevels gegeben. — Röm. 2, 4: Schätzest du seine große

---

hier immerhin an den morgenländischen Aussatz und seine Fortpflanzung auf spätere Abkömmlinge gedacht haben: es bleibt immer grobe Anthropopathie, dieß als Strafe Gottes für Sünden, die man nicht begangen hat, anzusehen.

Güte, Geduld und Langmuth geringe? Weißest du nicht, daß dich diese Beweise seiner Güte zur Besserung leiten sollen? — 2 Petr. 3, 9: Gott hält uns mit dieser Verheißung (des letzten Gerichts) nicht hin, wie wohl einige glauben mögen, sondern er ist langmüthig gegen uns, und will nicht, daß jemand verlohren gehe, sondern daß alle sich bessern. Vs. 15: Achtet diese Langmuth Gottes also für eure Rettung!

Was endlich die Barmherzigkeit Gottes anbetrifft, so kann sie in dem Sinne, in welchem sie bei Menschen eine schöne Tugend ist, in Gott nicht gedacht werden. Denn in diesem Sinne setzt sie ein weiches, empfindsames Herz voraus, das sehr leicht von dem Anblick fremder Noth gerührt *) und angetrieben wird, ihr abzuhelfen. Sie setzt also Receptivität für sinnliche Eindrücke und ein sinnliches Gefühlsvermögen voraus, welches beides bei Gott nicht Statt finden kann. Der sinnliche Mensch kann sich indessen keine Thä-

*) Aegritudo ex miseria alterius. Cic. Tusc. IV, 18.

tigkeit zur Lindrung fremder Noth ohne vorhergegangne Rührung und Mitempfindung derselben denken. Auch kann, wie Platner *) sehr schön sagt, „die Bewundrung, daß das unendliche Wesen auch an den niedrigsten Graden der menschlichen Vollkommenheit Wohlgefallen habe, anstatt den Blick seiner Heiligkeit von sittlich unvollkommnen Geschöpfen abzuwenden, den Ausdruck von göttlicher Barmherzigkeit sehr natürlich veranlaßt haben." Will man diesem Ausdruck das Anthropopathische nehmen, so erkläre man die Barmherzigkeit Gottes durch seine stete Bereitwilligkeit, den Bedürfnissen seiner Geschöpfe abzuhelfen. Dann ist sie im Grunde bloß ein lebhafterer und rührenderer Ausdruck für seine Güte. — Die heilige Schrift redet indessen von dieser göttlichen Eigenschaft im anthropopathischen Sinne. Man vgl. folgende Stellen. Richt. 10, 16: es jammert Gott, daß die Israeliten von den Philistern so geängstigt werden, obgleich er dieß als eine gerechte Strafe für ihre Abgötterei über sie verhängt hatte. —

*) Philosoph. Aphorismen §. 987.

Richt. 2, 18: Gott läßt die Israeliten durch die Suffeten (Schophtim) gegen ihre Feinde vertheidigen, denn es rührte ihn das Wehklagen derselben über die, welche sie unterdrückten und ängstigten. — Ps. 103, 13: wie sich ein Vater über seine Kinder erbarmet, so erbarmet sich Gott über seine Verehrer; denn er weiß, was für Geschöpfe wir sind, und erinnert sich, daß wir Staub sind. Vgl. noch Weish. 11, 24. 27; 15, 1. Sirach 18, 4. 5. Nehem. 9, 17. Ps. 145, 8. 9. Micha 7, 18 ff. Zuweilen ist Gott auch des Erbarmens müde Jer. 15, 6. Hos. 1, 6.

Auch im N. T. wird Gott sehr häufig Barmherzigkeit beigelegt. Vgl. Luc. 1, 78: durch Gottes Erbarmung (theilnehmendes Mitleiden διὰ σπλαγχνα ἔλεους) ist uns jenes himmlische Licht aufgegangen. — Luc. 6, 36: Seid barmherzig (seid theilnehmend und mitleidig selbst gegen Undankbare und Böse Vs. 35.) wie euer himmlischer Vater barmherzig ist. — Ephes. 2, 4: Gott ist reich an

Barmherzigkeit. — Philipp. 2, 27: Epaphrodit war zwar todtkrank, aber Gott erbarmte sich über ihn und ließ ihn genesen. — Jakob. 5, 11: Gott ist sehr mitleidig und barmherzig. — Röm. 11, 32: Gott hat alle in Unglauben versinken lassen, um sich aller zu erbarmen (eine doppelte Anthropopathie!).

Auch die der Barmherzigkeit entgegengesetzte Eigenschaft, nämlich Hartherzigkeit, legt die Schrift Gott bei. Es wird nämlich in derselben der Begriff des Nichtverschonens auf Gott angewandt. Röm. 8, 32: Er hat seines geliebtesten Sohnes nicht verschonet, sondern hat ihn zu unserm Besten sterben lassen. — Röm. 11, 21: Denn wenn Gott der natürlichen Zweige (der Juden) nicht verschonte (und sie von der Glückseligkeit des Messiasreichs ausschloß), so würde er deiner (du Heidenchrist, der du noch weniger Ansprüche auf jene Glückseligkeit hattest) gewiß auch nicht verschonen (wenn du dich seiner Güte unwürdig ma-

chen wolltest Vs. 22.). — 2 Petr. 2, 4. 5: Gott hat die Engel, welche sündigten, nicht verschonet, sondern sie in die Unterwelt verstoßen, dort in der Finsterniß gefesselt und zum Gericht aufbewahrt. Er hat der alten (vornoachischen) Welt nicht verschonet, sondern sie alle, die Gottesverächter, durch die Wasserfluth vertilgt; und nur den Noah, der sie so oft zur Tugend ermahnet, mit sieben andern Menschen erhalten. Vgl. auch noch Jer. 13, 14.

§. 30.

Zu den gröbsten Anthropopathieen der heiligen Schrift gehört nun unstreitig noch der Zorn Gottes, nebst allen seinen mannigfaltigen Aeußerungen und Wirkungen, nämlich Rachsucht, Grausamkeit, Haß, Tücke, Bosheit u. s. w. Es bedarf des Beweises nicht, daß Zorn, in sofern er nicht einerlei mit dem Mißfallen an allem mora-

lisch Bösen, und dem Unwillen über die, wel-
che es verüben, sondern die leidenschaftliche Gemüthsbewegung seyn soll, die eine Folge erlittener Beleidigungen, unerfüllt gebliebner Wünsche, vereitelter Bemühungen ꝛc. zu seyn pflegt, in Gott nicht gedacht werden kann, ohne seine Vollkommenheit einzuschränken. Die heilige Schrift legt aber Gott Zorn wirklich als Leidenschaft bei.

Es ist allerdings sehr wahr, was Hr. D. Niemeyer *) sagt: „die Weisern unter allen Völkern, und namentlich unter der jüdischen Nation, haben von jeher in Gott lieber den Wohlthäter und Beglücker, als den bloß mächtigen Herrn oder Gewalthaber verehrt, und mehr die Spuren seiner unendlichen Güte, als einer willkührlichen Herrschaft und Macht in der Einrichtung und Regierung der Welt bemerkt." — Allein das waren doch nur immer individuelle Vorstellungen der Weisern im Volke, und wir werden durch sehr häufige Beispiele belehrt, daß neben jenen richtigen

*) Handb. f. Religionslehr. Th. 1. S. 90. d. vierten Ausg.

Vorstellungen von Gottes Güte zugleich die unrichtigsten und gröbsten Begriffe von seinem Zorn ꝛc. in dem Verstande dieser Weisen coexistirt haben. Die Stellen des A. T., die von Gottes Güte nach würdigern Begriffen reden, werden auch bei weitem von der großen Menge derjenigen überwogen, die ihn als äußerst zornig, rachsüchtig, grausam, unversöhnlich ꝛc. schildern. Daß Gott der liebevolle Vater der Menschen sei, der jederzeit ihr Bestes wolle und zu befördern suche, wurde erst durch Christum für die Grundidee der Religion erklärt, und sollte nach seinem Willen herrschende Vorstellung in der seinigen werden. Die Apostel selbst wären als gebohrne Juden nicht an diese Idee gewöhnt und konnten sich deshalb nicht so recht darin finden. Daher sind in ihren Schriften neben den würdigsten Vorstellungen von Gottes Vaterliebe zugleich auch sehr anthropopathische Begriffe von seinem Zorn, seiner Strafgerechtigkeit, Rache ꝛc. anzutreffen.

Zu der großen Menge von Stellen der heiligen Schrift, in welchen vom Zorn Gottes geredet wird, gehören vorzüglich folgende:

Nahum 1, 2. 6: Ein eifriger Gott, ein Rächer ist Jehova; ein Rächer ist Gott, ein Herr voll Zorn, ein Rächer seinen Feinden; er beobachtet sie stets. Vs. 6: Wer vermag seinen Zorn zu ertragen, wer seine Wuth! Gleich Feuer strömt sein Zorn aus, und Felsen bersten vor ihm (vgl. Jer. 10, 10.). Der Gegenstand des ganzen prophetischen Buchs des Nahum ist Gottes furchtbare Rache, die er an Ninive und dem ganzen Assyrischen Reiche ausüben sollte; sowie der Gegenstand des Obadjas Rache Gottes an den Edomitern. — Die Ammoniter und Moabiter sollen gänzlich vertilgt werden wegen der Schmähungen, die sie gegen die Juden ausgestoßen haben Zephan. 2, 8 — 11. — Ueberhaupt haßt er die Heiden als Feinde der Juden und verfolgt sie in seinem Zorn. Zu Saul spricht er: „ich habe erwogen, was die Amalekiter den Israeliten zu Leide gethan, und was sie ihnen in den Weg gelegt haben, da sie aus Aegypten zogen. So ziehe du denn nun hin

und schlage die Amalekiter und rotte sie aus mit allem, was sie haben; schone ihrer nicht, sondern morde Männer und Weiber, Kinder und Säuglinge, Ochsen und Schafe, Kamele und Esel!" 1 Sam. 15, 2. 3. — Jes. 34, 2 heißts: Jehova zürnet über alle jene Heidenvölker *), und ist ergrimmt über ihre ganze Schaar; er wird sie vertilgen und zu Schlachtopfern machen. Man trug daher auch kein Bedenken, ihn zur Rache und Strafe nicht nur der Heiden, sondern überhaupt der Bösen aufzufordern. Jer. 10, 25 heißts: Schütte deinen Grimm aus über die (heidnischen) Völker, die dich nicht kennen, und über die Nationen, die deinen Namen nicht anrufen, denn sie haben das Haus Jakob's verzehret; sie haben ihn verzehret und aufgerieben, und seine Wohnung verwüstet. — Ps. 94,

*) Der Artikel הַגּוֹיִם deutet hier wohl auf bestimmte heidnische, mit den Juden in Feindschaft lebende Völker hin, wahrscheinlich auf die Edomiter.

1. 2: Gott der Rache, Ewiger, zeige dich, Gott der Rache! Erhebe dich, der Erde Richter, ertheil' den Stolzen ihren Lohn! vgl. besonders Ps. 69, 23—29.

Besonders furchtbar und schrecklich wird aber der Zorn Gottes geschildert, wenn er wirklich in Strafen ausgebrochen ist. Man lese die Prophezeiung von der Zerstörung des jüdischen Landes durch Gottes Zorn beim Jeremias 4, 17—31. und die noch schaudershaftere beim Ezechiel Cap. 5—7. — Und Jer. 23, 19. 20 wird der strafende Zorn Gottes so beschrieben: dem Ungewitter gleich wird Jehova's Zorn herbeikommen, gleich einem Wirbelwind sich stürzen auf der Bösen Haupt. Nicht weichen wird sein Grimm, bis er vollführt, was er bei sich beschloß. — Hiob 4, 9: Durch Jova's Hauch sind sie getödtet, durch seines Zornes Hauch vertilgt. — Cap. 9, 5: Er versetzt Berge, ohne daß es die merken, die von seinem Zor-

ne erheben *) (vgl. Cap. 26, 11.) — Geb. Manass. 5: Unerträglich ist dein Zorn, den du drohest den Sündern.

Das A. T. stellt Gott überhaupt so vor, als wenn er sich gar nicht im Zorn mäßigen könnte. Wenn er einmal in der Wuth ist, straft er den Unschuldigen mit dem Schuldigen (Jer. 49, 12.), und dann faßt er oft Entschließungen, die er hernach selbst für Uebereilungen erkennt und bereuet. Wie oft nimmt er sich nicht im Zorn vor,

*) Da in dieser Stelle nicht חֵמָה (calor, furor Jer. 10, 25.), sondern אַף steht, so könnte man auch wohl von seinem Schnauben übersetzen, und die ganze Stelle für eine morgenländisch-malerische Beschreibung des Erdebens halten; denn אַף heißt bekanntlich auch die Nase, wahrscheinlich auch aus dem Grunde, weil heftiger Zorn gewöhnlich auch mit einem heftigern, hörbarern Athemzuge (Schnauben der Nase) verbunden zu seyn pflegt; daher wird אַף und der Dualis אַפַּיִם (nares) metaphorisch vom Zorn überhaupt gebraucht. Jedoch ist nicht zu läugnen, daß gewöhnlich רוּחַ zu אַף gesetzt werde, wenn es von dem Schnauben Gottes verstanden werden soll; vgl. 2 Mos. 15, 8. Hiob 4, 9. u. a. m.

vor, das Israelitische Volk gänzlich zu vertilgen; allein, wenn Moses ihn bittet, die Sache ruhig zu überdenken, und ihn erinnert, er würde bei den andern Völkern wenig Ehre einlegen, wenn er sein Lieblingsvolk ausrotten wollte, so steht er von seinem Vorsatz wieder ab (vgl. 2 Mos. 32, 9 — 14 und öfter). Weil man das wußte, daß Gott sich im Zorn gar nicht mäßigen könnte, so bat man ihn oft ausdrücklich, nicht in der Hitze seines Zorns zu strafen, und deshalb zuviel zu thun. Jer. 10, 24: Züchtige mich, Ewiger, mit Billigkeit, und nicht in deinem Zorne, damit du mich nicht aufreibest. — Ps. 6, 2: Ach, Herr, strafe mich nicht in deinem Zorn und züchtige mich nicht in deinem Grimme. Vgl. Ps. 38, 2.

Von solchen übereilten, in der Hitze des Affects von Gott gefaßten Vorsätzen und ausgeübten Handlungen giebt es im A. T. mehrere Beispiele. Z. E. der Entschluß, alle Menschen sammt allen übrigen lebenden Geschöpfen auf der Erde um der Laster der Menschen willen zu vertilgen 1 Mos. 6, 7. Jer-

ner der Entschluß, alle Einwohner von Sodom und Gomorrha zu tödten. Nach der Darstellung im Moses (1 Mos. 18, 23 ff.) hat Abraham die Sache sorgfältiger überlegt, als der hitzige Jehova. Abraham stellt ihm nämlich vor: willst du denn den Frommen mit dem Gottlosen umbringen? Es möchten vielleicht funfzig Rechtschaffene in der Stadt seyn; wolltest du die tödten und dem ganzen Ort nicht vergeben um dieser funfzig Rechtschaffenen willen? Nein, das sei ferne, daß du den Frommen wie den Gottlosen behandeln und beide zugleich tödten wolltest, das sei ferne von dir, der Welt Richter; so kannst du nicht richten. Nach dieser Vorstellung Abrahams läßt sich Gott bereit finden, mit ihm zu capituliren (s. oben die Erläut. des §. 28. S. 119.). Ferner gehört hieher die Bestrafung des Stammes Korah, weil dieser sich gegen Moses und Aaron empört und sie des Despotismus beschuldigt hatte 4 Mos. 16. Gott will in seiner Wuth nicht bloß die Rädelsführer Ko-

rah, Dathan und Abiram, sondern sogleich den ganzen Stamm umbringen (Vs. 21.). Allein Moses und Aaron stellen ihm das Ungerechte dieses Entschlusses vor (Vs. 22.), und er will nun bloß jene genannten Anführer tödten. Indessen da die Erde diese sammt allen den Personen, die zunächst um sie waren, verschlungen hatte, tödtete Gott denn doch noch in seiner Wuth auch die 250 Männer, die ihm das Rauchwerk opferten (Vs. 35.), weil dieß Geschäft bloß diejenigen verrichten durften, die aus der Familie Aarons waren. Als nun am folgenden Morgen das ganze Israelitische Volk Mosen und Aaron als die Mörder jener armen Menschen anklagten (Vs. 41. *)): ergrimmt Gott dergestalt, daß er die Pest unter dasselbe schickt, die schon

*) Dieser Vers spricht sehr für die Meinung derer, welche glauben, Moses habe jene Aufrührer auf eine hinterlistige Weise ums Leben bringen lassen. Ob dieß nun (wie Hr. Hofr. Eichhorn vermuthet) durch eine lebendige Begrabung derselben, oder, wie andre meynen, durch eine künstliche Untergrabung des Orts, an dem sich dieselben aufhielten, bewerkstelligt worden sei, läßt

14,700 Menschen bereits hingerafft hatte, ehe Moses durch Räuchern den erzürnten Jehova besänftigen und wieder aussöhnen konnte (Vs. 47. 48.).

Besonders wird Gott eine Rachsucht zugeschrieben, die in dem Grade selbst bei Menschen undenkbar ist. Um der Vergehungen der Menschen willen vertilgt er (nach Moses wenigstens) das ganze Menschen- und Thiergeschlecht bis auf einige wenige, die er am Leben läßt. — Die Sünden der Menschen straft er an den Nachkommen in der dritten und vierten Familie (2 Mos. 34, 7; 4 Mos. 14, 18.). — Das Babylonische Exil ist Strafe der Missethaten der Vorfahren, Baruch 3, 8. — Dem Moses befiehlt er, er solle sich doch noch vor seinem Tode an den

---

sich nicht mit Gewißheit bestimmen. Bekannt ists indessen, daß es mehrere solcher von Moses, Josua ꝛc. verübten Grausamkeiten giebt, die in der historischen Darstellung ihrer Geschichte dem Befehl Gottes zugeschrieben werden. Man erinnere sich nur an die Eroberung Canaans und an die dabei verübten Grausamkeiten, die Gott befohlen haben soll. Jos. 11, 15. Vgl. auch 1 Sam. 15, 3.

Midianitern rächen. Diesen Befehl führen die Israeliten denn auch als Mordbrenner aus 4 Mos. 31, 2. — So ist Gott auch dem Josua zur Ausführung seiner Mordbrennereien stets behilflich, weil sie an Völkern verübt werden, die ihm selbst verhaßt sind Jos. 6, 27, besonders Jos. 8. die Zerstörung von Ai. Diese Stadt konnten die Israeliten aber nicht sogleich erobern, sondern sie wurden bei ihrem ersten Angriff von den Einwohnern zu Ai total geschlagen. Das war aber eine Wirkung der Rache Gottes. Es hatte nämlich Achan etwas von der dem Jehova geheiligten Beute aus Jericho entwendet; darüber ergrimmte Gott (Jos. 7, 1.) und ließ das Volk solange geschlagen werden, bis der Thäter mit seiner ganzen Familie und seinem Habe und Gut gesteinigt und verbrannt worden war (Vs. 26.)!

Gott kann überhaupt nach einigen Vorstellungen des A. T. den Menschen, die ihn beleidigt haben, nicht eher wieder Beweise seines Wohlwollens geben, als bis er seinen Muth an ihnen gekühlet hat. Es macht ihm gewissermaßen Vergnügen,

sich zu rächen. Er freut sich, Menschen umbringen und vertilgen zu können 5 Mos. 28, 63. — Jes. 1, 24: Ha! Ich will mich weiden an meinen Feinden, will mich rächen an ihnen *). — Der heidnischen Völker will er sich zwar annehmen, aber erst, wenn er seinen Muth an ihnen gekühlet haben wird Jer. 12, 14. 15. — Ezech. 16, 42: Ich will meinen Muth [חֲמָתִי ardorem] an dir kühlen (Jerusalem) [וְהָנַחְתִּי eigentlich: ich werde auf dir ausruhen lassen], und meinen Eifer an dir sättigen; damit ich ruhen könne und nicht mehr zu zürnen brauche. — Cap. 24, 13: Du kannst nicht eher wieder rein werden, bis mein Muth sich an dir gekühlet hat. Vgl. Cap. 5, 13. — Hieher gehört auch die traurige Geschichte, die 2 Sam. 21, 1—14 erzählt wird. Unter der Regierung Davids hatte nämlich eine große Hungersnoth schon drei Jahre lang gewähret. David erfuhr von

*) Treffliche Bemerkungen über diese Stelle findet man in Lowth's schätzbaren praelectionibus de sacra poesi Hebr.; prael. XVI. extr.

Gott, daß dieß eine Strafe für die feindselige Behandlung sei, welche die Gibeoniten (ein Cananitisches Volk, das unter dem Israelitischen wohnte) von Saul erfahren hätten. David fragte darauf die Gibeoniten, was sie zur Satisfaction von ihm verlangten. Sie forderten darauf sieben Söhne Sauls, die sie Gott zu ehren (Vs. 6.) an den Galgen hängen wollten. David gab ihnen diese, und nun erst war Gottes Zorn gestillt und er dem Lande wieder versöhnt (Vs. 14.) *).

Selbst Bosheit und Tücke hat man in den Zeiten, wo man keine andre Erkenntnißquelle Gottes zu kennen schien, als die Analogie der menschlichen Natur, dem heiligsten Wesen ohne Bedenken beigelegt. Gott verhärtet oft das Herz der Menschen

*) „Man muß sich wundern, daß David, der in seinen Psalmen so schöne Einsichten in Gottes Vollkommenheiten zeigt, noch so krasse Begriffe von Gott hat, daß er glaubt, Gott strafe ein ganzes Land wegen der Sünde eines einzigen, und er könne versöhnt, und sein Zorn nur durch ein solches Mittel abgewendet werden, als hier gewählt wurde." Bauer in der Hebr. Mythologie 2. Bd. S. 113.

(er hindert sie, das Gute und Bessere zu wollen), weil er beschlossen hat, sie zu strafen z. B. dem Pharao verhärtet er das Herz, daß er taub gegen alle Bitten, Vorstellungen und Drohungen Mosis ist, und die Israeliten nicht ziehen lassen will, um die Aegyptier erst durch die bekannten Landplagen für das Unrecht zu strafen, das sie an dem Israelitischen Volke verübt hatten 2 Mos. 4, 21; 7, 3; 9, 16. vgl. Ps. 105, 25. — Die Söhne Eli's hindert er an ihrer Besserung, weil er beschlossen hat, sie zu tödten 1 Sam. 2, 25. vgl. Jes. 63, 17. Besonders gehört hieher Jes. 6, 10.; da sagt Gott zu dem Propheten, er solle den Juden das Herz verstocken, ihnen Augen und Ohren verschließen, damit sie (auf seine Ermahnungen) weder hören noch sehen, noch sich dieselben zu Herzen nehmen und umkehren und besser werden, und zwar solange, bis die Städte, Häuser und Felder an Menschen würden leer geworden seyn. — Und Jes. 29, 10 heißt es gleichfalls von den Juden: Jehova hat Todtenschlaf

(πνευμα κατανυξεως Röm. 11, 8.) auf euch hinabgesenkt, hat eure Augen zugeschlossen und eure Häupter eingehüllt; daß gleich den Worten eines versiegelten Buchs euch der Propheten Orakel seyn werden *). Und hernach (Vs. 13.) wird die Ursache dieser Verstockung angegeben, weil nämlich die Verehrung Jehova's unter den Juden bloß Bekenntniß des Mundes war, an welchem das Herz keinen Theil hatte. Hätte man von Gott weniger anthropopathisch gedacht, so würde man ihn ein sittlich verdorbnes Volk nicht noch obendrein mit moralischer Blindheit schlagen las-

*) Ich bin bei dieser Uebersetzung der Meinung Koppens gefolgt, der die Worte הַנְּבִיאִים und הַחֹזִים für Glossen hält, durch die sich jemand sehr unglücklich die schönen Bilder in עֵינֵיכֶם und רֹאשֵׁיכֶם erklären wollte. — Der Ausdruck ein versiegeltes Buch bedeutet soviel, als ein Buch, das man nicht verstehen, dessen Sinn man nicht fassen kann. Der Sinn der Stelle ist der: Gott hat die Juden so stumpfsinnig gemacht, daß sie die Ermahnungen der Propheten zur Besserung und der dadurch zu erreichenden Glückseligkeit nicht verstehn, und also auch nicht weiter darauf achten werden.

sen; man würde ihn vielmehr (als den Beförderer des moralisch Guten) demselben allerlei Veranlassungen und Gelegenheiten geben lassen, wodurch es zur Erkenntniß seiner Verdorbenheit kommen könnte. — 5 Mos. 2, 30 heißt es: Sihon, der König zu Hesbon, wollte uns nicht durch sein Land ziehen lassen. Denn Gott gab ihm diesen Muth und verhärtete sein Herz, damit er ihn uns unterwerfen möchte, wie der Erfolg jetzt gelehrt hat. — Und Jos. 11, 20 heißt es von den Cananitischen Völkerschaften: Gott verhärtete ihr Herz, daß sie sich alle den Israeliten widersetzten, damit sie alle ausgerottet und ihnen kein Pardon gegeben würde, sondern sie alle gänzlich vertilgt würden. — Hieher gehört auch 1 Kön. 22, 22., wo Gott durch einen bösen Geist den Ahab überreden läßt, nach Ramoth zu gehen, damit er daselbst umkomme. Dieser böse Geist muß zugleich die Propheten täuschen. Die letztere Täuschung wird auch Ezech. 14, 9 Gott zugeschrieben (vgl. Jes. 19, 14). — Nach

1 Kön. 12, 15 war es Gottes Veranstaltung, daß Rehabeam zum Volk sagte: er wolle sie noch ärger drücken, als sein Vater, wodurch dann die bekannte Trennung der jüdischen Nation veranlaßt wurde.

Ein Beispiel von Jehovens Argliſt steht Richt. 3, 1. 2. vgl. mit Cap. 2, 20 — 23. Da sagt Jehova: er wolle die heidnischen Völker, welche Josua noch übrig gelassen, nicht vertilgen, sondern sie leben lassen, um die Israeliten auf die Probe zu stellen, ob sie sich von ihnen würden zur Abgötterei verführen lassen. Seine eigentliche Absicht aber war (vgl. 3, 1. 2.) die Israeliten, die den Kriegen mit den Cananitern nicht beigewohnt hatten, und also unerfahren in der Kriegskunst waren, sollten von diesen heidnischen Völkerschaften die Kunst zu streiten lernen und sich darin üben. — Auch 1 Sam. 16 gehört hieher, wo Gott dem Samuel einen listigen Vorschlag thut, wie er den David, den Sohn Isai, auf eine prophetische Weise zum künftigen König salben könne, ohne daß er nöthig hätte, sich vor Saul zu fürchten. Er solle nämlich nach Bethlehem gehen, un-

ter dem Vorwande, dort Jehoven zu opfern. Zur Opfermahlzeit solle er Isai und seine Söhne einladen, und dann denjenigen unter ihnen, den er ihm zeigen werde, ohne Aufsehen und Geräusch salben. Dieß geschah auch. — Noch gehört hieher Ps. 18, 27: Gegen die Listigen bezeigst du dich wieder listig.

Selbst im neuen Test. kommen ein Paar solcher auffallend anthropopathischen Stellen vor. 2 Thess. 2, 11. 12 heißt es von den lasterhaften Menschen, die vom Christenthum abgefallen sind, oder es gar nicht angenommen haben: Gott wird sie in kräftigen Irrthum fallen lassen, daß sie dem Betruge (Vs. 9. 10.) Glauben beimessen, zur Strafe aller, welche die wahre Religion verwarfen, und am Laster Gefallen fanden *). — Röm. 1, 26. 27 wo Gott der Urheber der

*) Mit dieser Vorstellung vergleiche man nun die widersprechende Behauptung desselben Apostels 1 Timoth. 2, 4: Gott will, daß alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit kommen und dadurch glückselig werden.

schändlichen Laster genannt wird, in welche die Heiden versunken waren. — Auch möchte Matth. 11, 25 hieher gehören, wo es heißt, Gott habe die Wahrheit vor den Weisen und Klugen verborgen.

Ueberhaupt scheint man sich Gott in den damaligen Zeiten als den Urheber und Theilnehmer an Streit, Uneinigkeit, Krieg ꝛc. gedacht zu haben. Dergleichen Vorstellungen finden wir bei allen Völkern, die in der religiösen Cultur nicht bis zu einem gewissen Grade von Vollkommenheit vorgeschritten sind, zu welchen denn auch die Griechen und Römer gehören. In der Iliade spielen Jupiter, Juno, Apollo, Mars, Venus, Minerva die Hauptrollen; und weder Griechen noch Römer haben wohl je einen Krieg ꝛc. besungen, ohne ihre Götter darin auftreten und daran Theil nehmen zu lassen. Nach Homer (Il. XIX, 224) hängt das Kriegsglück vom Jupiter ab. Er ist ταμιης πολεμοιο. Dieselbe Vorstellung steht 1 Chron. 5, 22.; da heißt es von dem Stamm Ruben, Gad und Manasse: sie führten Krieg mit den Hagaritern, und riefen im Streit

zu Gott um Hilfe und er ließ sich erbitten. Da schlugen sie die Hagariter total, כִּי מֵהָאֱלֹהִים הַמִּלְחָמָה d. h. denn Gott nahm an diesem Kriege Theil (er war auf der Seite der Sieger). — Richt. 9, 23 wird Gott ausdrücklich zum Urheber des Bürgerzwistes zwischen dem König Abimelech und den Einwohnern von Sichem gemacht. Er sandte ihnen, heißt es, einen bösen Geist (der Zwietracht), daß sie sich gegen Abimelech empörten. Die Wirkung dieser bürgerlichen Uneinigkeit war das schrecklichste Blutvergießen zu Sichem und eine gänzliche Zerstörung der Stadt. — Vgl. auch 1 Sam. 26, 19. 1 Kön. 11, 23. — Hieher gehört auch 2 Kön. 6 und 7. wo erzählt wird, Benhadad, König in Syrien, sei gekommen, Samarien zu belagern, Gott habe aber dem ganzen syrischen Heer ein solches panisches Schrecken eingejagt, daß es vor Angst alles, das ganze Lager nebst Bagage, im Stich ließ und schleunig die Flucht ergriff. — Es lassen sich zu diesen Stellen sehr leicht noch mehrere ähnliche auffinden, besonders in den Büchern Moses und

Josua; da heißts alle Augenblicke: Jehova sprach: ziehe hin und schlage dieses oder jenes Volk ꝛc.

Daß sich die Apostel, als Männer, die in ihrer Jugend mit dem jüdischen Religionsunterricht manche falsche und unwürdige Vorstellung von Gott eingesogen hatten, noch nicht ganz zu der reinen Idee emporschwingen konnten, daß Gott nicht leidenschaftlich zürnen, viel weniger denn seinen Zorn durch grausame Rache äußern könne, ist schon oben bemerkt worden. Christus selbst redet nie von dem Zorn Gottes in jenem groben anthropopathischen Sinne, sondern es leuchtet vielmehr sowohl aus mancher seiner Aeußerungen, als auch aus dem ganzen Geist seiner Lehre hervor, daß er Gott nur leidenschaftloses Mißfallen an dem moralisch Bösen beilege. Die Apostel aber, die überhaupt sehr vieles von allen dem nicht tragen (begreifen, und in ihre Ueberzeugungen aufnehmen) konnten, was ihnen Jesus zu sagen hatte, lassen ihren alten angeerbten religiösen Glauben oft sehr deutlich durchschimmern. Man vgl. nur folgende Stellen: Röm. 2, 5.

wird der ungebesserte Sünder so angeredet: du häufest dir den Zorn (Gottes) auf den Tag des Zorns, wo Gott sich als gerechten Richter zeigen wird *); vgl. Vs. 8. — Hebr. 10, 31: Schrecklich ists, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen. — Hebr. 12, 29: Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer. Vgl. noch Offenb. 11, 17. 18; 14, 10; 15, 1. In diesen letztern Stellen wird Gott ein Kelch des Zorns beigelegt, der erst rein ausgeschenkt seyn muß, bevor Gott wieder gnädig seyn kann.

Von dem Begehrungsvermögen.

§. 31.

Das Begehrungsvermögen ist bekanntlich diejenige Fähigkeit der menschlichen

*) Ὀργὴ kann hier allerdings auch sobiel als Strafe bedeuten. Aber immer bleibt es denn doch im Munde Pauli consequens pro anteced. Ein gebohrner Jude konnte sich wohl Strafe Gottes nicht ohne vorhergegangenen Zorn denken.

chen Seele, vermöge welcher sie sich den in ihr vorhandnen Vorstellungen, und den damit verbundenen Gefühlen der Lust und Unlust gemäß, zur Wirklichmachung der Objecte derselben bestimmen kann. Dieser Erklärung zufolge kann das Begehrungsvermögen sowohl positiv als negativ seyn: denn wenn wir die Realität des Gegenstandes unserer Vorstellungen wünschen, so begehren wir im eigentlichen Sinne, daß etwas geschehe (positive); wünschen wir aber die Nichtexistenz desselben, so begehren wir, daß etwas nicht geschehe (negative), d. h. wir verabscheuen es. Wir haben es in diesem Abschnitt bloß mit dem positiven Wollen (volitio positiva), wo man nur begehrt und nicht verabscheut, zu thun. Und auch hier werden nur noch einige wenige besondre Aeußerungen des positiven Begehrungsvermögens nachgeholt werden können, da die meisten von den eigentlichen Leidenschaften, welche die heilige Schrift Gott beilegt, z. B.

Haß, Zorn, Rachsucht ꝛc. bereits unter dem vorhergehenden Abschnitt abgehandelt worden sind, weil sie nicht nur eine unmittelbare Wirkung gewisser Gefühle sind, sondern auch, solange sie thätig sind, immer noch im genauesten Zusammenhang mit diesen Gefühlen gedacht werden müssen.

§. 32.

Zu den Dingen, welche die heilige Schrift Gott ausdrücklich begehren und von den Menschen fordern läßt, gehört vorzüglich alles, was auf seine Verehrung Beziehung hat. Daß Gotte eine vernünftige Verehrung von den Menschen gebühre, wird niemand abläugnen können. Sich aber zu überreden, Gott fordre diese Verehrung um seiner selbst willen, und verhänge über den, der sie unterläßt, sehr schwere positive (willkührliche, nicht in dem Betragen eines solchen Menschen als natürliche Folgen gegründete) Strafen, ist grober Anthropopathis-

mus. Denn man macht dadurch Gott zu einem sinnlichen Wesen, das daran seine Lust hat, wenn es seine Würde anerkannt und sich geehrt sieht.

Die heilige Schrift stellet die Verehrung Gottes als eine Sache vor, die ihm selbst über alles am Herzen liegt und für deren Beförderung er selbst sich recht angelegentlich verwendet. Sie stellt ihn daher auch im höchsten Grade eifersüchtig auf alle fremde Götter vor (vgl. 2 Mos. 34, 14 ff. 5 Mos. 6, 15; 11, 16. 17; 32, 16.). Und natürlicherweise wird sie ihn zur Erreichung jener Absicht auch alle die Mittel gebrauchen lassen, die der ehrgeitzige, ruhmsüchtige Mensch ohne Bedenken anzuwenden pflegt, wenn er dadurch seine Achtung und Ehre bei andern befördern oder vermehren kann. Gott sucht nach diesen Begriffen bald durch Versprechungen gewisser irdischer Vortheile, bald durch die fürchterlichsten Drohungen den Menschen Ehrfurcht einzuflößen. Seinen Verehrern verheißt er ruhigen Besitz des Landes, worin sie wohnen und Fruchtbarkeit desselben, zahlreiche Nachkom-

menschaft, Sicherheit vor Feinden, Sieg im Kriege, zufriednen Genuß der Früchte u. s. w. Den Verächtern seiner Verehrung hingegen droht er mit Verstoßung aus dem väterlichen Lande, Krieg, Pest, Hungersnoth, Unfruchtbarkeit des Landes und allerlei furchtbaren Krankheiten. Man lese ganz vorzüglich 5 Mos. 28. und 3 Mos. 26. — Daß Vorstellungen, wie in diesen citirten Stellen vorkommen, nichts anders sind, als grobe Anthropopathieen, bedarf keines Beweises. Der Allgenugsame bedarf der Dienste der Menschen überhaupt nicht, und wenn er an irgend einer Art von Verehrung Gefallen finden soll, so kann dieß nur eine moralisch-vernünftige, eine wahrhaft geistige Verehrung (εν πνευματι και αληθεια Joh. 4, 24.) seyn, aber keinesweges eine Menge leerer, ins Kindische und Lächerliche fallender Cerimonien, wie sie z. B. der Mosaische Religionscultus forderte. Und gleichwohl verlangt Gott selbst nach Moses diese kleinlichen Gebräuche. Beim Bau des tragbaren Gotteszeltes (Stiftshütte) schreibt er jeden Nagel und jedes Brett, die Decken und ihre Farben vor; bestimmt die

Beschaffenheit aller heiligen Gefäße im Gezelt und der Altäre; giebt die Zahl der Priester und die Beschaffenheit ihrer Kleider an, in welchen sie sich ihm nähern sollen. Auch in Ansehung der Opfer aus dem Thier- und Pflanzenreich giebt er die pünctlichsten Vorschriften. Und diejenigen, die nicht alle diese Vorschriften aufs Genauste erfüllen, bestraft er gewöhnlich mit einem augenblicklichen Tode. Die Söhne Aarons, Nadab und Abihu, tödtet Gott auf der Stelle, weil sie (wahrscheinlich in der Trunkenheit vgl. Vs. 9. 10.) mit unheiligem (nicht vom Rauchaltar genommenen) Feuer geräuchert hatten 3 Mos. 10, 1. 2. — Als David die Gesetzlade von Kirjath-Jearim nach Zion transportiren ließ, und die Ochsen, welche den Wagen zogen, scheu wurden, so daß die Lade selbst eben herunterstürzen wollte, ergriff Usa dieselbe, um sie zu halten. Gott tödtete ihn aber dafür, daß er sie (gegen das Gesetz 4 Mos. 4, 15) berührt hatte, auf der Stelle 2 Sam. 6, 1—7.

Der höchste Grad von grober Anthropopathie in diesem Stücke aber ist die Vorstellung, daß Gott sich selbst unmoralischer Mit-

tel bediene, um seine (sinnliche) Verehrung unter den Menschen zu befördern. So sollte nach Amos 4, 6. 7. eine veranstaltete Hungersnoth und Dürre zur Erreichung dieser Absicht dienen. Nach Hagg. 1, 8 — 11 will er Fruchtbarkeit geben und die Dürre wieder aufheben, wenn man den Tempelbau fortsetzen würde. Auch nach Malach. 3, 8 — 12 ist das Opfern nach dem Mosaischen Gesetz ein Mittel, fruchtbare Zeiten zu bekommen. Nach 2 Mos. 3, 21. 22. verlangt Gott von den Israeliten, sie sollten sich vor ihrem Auszug aus Aegypten von den Einwohnern goldne und silberne Gefäße borgen, und diese alsdann heimlich entwenden. Er wolle ihnen denn schon behilflich dazu seyn, denn er wolle sie bei den Aegyptiern beliebt machen, daß sie bereit wären, ihnen diese Gefäße zu leihen. Und wozu dieser Diebstahl? Nach Mosis Aussage, um Gott in der Wüste recht feierlich verehren zu können.

Wenn man diese Vorstellungen der alten Welt von Gottes Ehrgeitz kennt: so muß es natürlich weniger befremden, wie man auf die Idee kommen konnte, daß Gott selbst

Menschenopfer wohlgefällig und vielleicht noch wohlgefälliger, als alle andern, wären. Auf diesen Gedanken kam bekanntlich schon Abraham, der sich einbildete, Gott fordre das Opfer des Liebsten, was er hatte, seines Sohnes von ihm (1 Mos. 22.) *), und aus diesem traurigen Irrthum entsprang auch hernach der ritus, dem Götzen Moloch die Kinder zu opfern, sowie späterhin alle die mancherlei Arten von Büßungen, Casteiungen und andre religiös genannte Albernheiten.

Aus dem Irrthum, Gott sei an seiner äußern Verehrung alles gelegen, ist, wie mich dünkt, auch der Ursprung der Gelübde herzuleiten. Denn es läßt sich doch fast nicht annehmen, daß die Erfinder der Gelübde die

*) Dergleichen irrige Vorstellungen finden wir bei allen ungebildeten Völkern, die in der Aufklärung des Verstandes und der religiösen Cultur zurück sind. Die Bewohner der freundschaftlichen Inseln opfern, wenn sie krank sind, ihren Göttern einen ihrer Finger; und Menschenopfer aus der geringern Volks-Classe sind bei mehreren Südsee-Insulanern ein sehr gewöhnliches Mittel, die Götter zu ehren und sich ihr Wohlwollen zu erwerben.

Thorheit gehabt haben würden, Gott etwas unter der Bedingung seiner Hilfe und seines Beistandes zu versprechen, wenn sie überzeugt gewesen wären, es sei ihm an dem Versprochenen nichts gelegen. Man versprach vielmehr Gott gewisse Geschenke, zu deren Ertheilung man nicht durch die religiösen Gesetze verpflichtet war, von denen man aber glaubte, daß sie ihm besonders angenehm wären, um sich dadurch seine Wohlgewogenheit desto gewisser zuzusichern. So gelobte z. B. Jakob dem Jehova, er wolle, wenn er ihn auf seiner Reise nach Mesopotamien beschützen, und ihn glücklich wieder nach Canaán bringen werde, an dem Orte, wo er den merkwürdigen Traum gehabt und Gott den Stein geweiht hatte, ihm einen Tempel (Altar der gemeinschaftlichen Familienverehrung) erbauen, und ihm von allem, was Gott ihm geben werde, den Zehnten opfern. 1 Mos. 28, 20 — 22. — Am häufigsten wurden Gott Opfer aus dem Thier- und Pflanzenreich gelobet, deren Größe und Werth sich denn immer nach der Größe der Wohlthat richtete, die man von Gott verlangte. Der Reichthum

bestand in den damaligen Zeiten bekanntlich in großen Viehheerden, zahlreichen Aeckern und Wiesen u. s. w. Wer nun die von Gott gewünschte Wohlthat recht gewiß bekommen wollte, gelobte ihm oft einen ganzen Theil seiner Heerde oder seines Getraidevorraths zum Opfer, sowie es z. B. auch bei den griechischen Hekatomben der Fall war. Schlechtes, verkrüppeltes Vieh durfte Gott nicht gelobet werden, denn daran lag ihm nichts (3 Mos. 22, 23.). Es mußte ohne Fehl (αμωμον) seyn (Maleach. 1, 8.).

Etwas verschieden von den eigentlichen Gelübden war die Gewohnheit, Aecker, Städte und sich selbst Gott zum Eigenthum zu weihen (קָדַשׁ, ἁγιαζειν). Es lagen dabei nicht immer so eigennützige Absichten, als bei den eigentlichen Gelübden, zum Grunde, sondern es war dieß mehr eine Art religiöser Verehrung, mit welcher gewöhnlich keine Bedingung gewisser von Gott zu erhaltender Vortheile verbunden war. Die gesetzmäßigen Vorschriften darüber stehen 3 Mos. 27. War Gott ein Acker geheiligt, so kam der Ertrag der Früchte desselben in den Tempelschatz.

Feindliche Städte Gott weihen hieß alle Bewohner und alles Vieh derselben ermorden, die Stadt selbst demoliren und nie wieder aufbauen. Beispiele davon stehen 4 Mos. 21, 1 — 3. 5 Mos. 2, 34; 13, 15 ff. Jos. 6, 17. 21. 26. Menschen Gott heiligen hieß entweder soviel, als sie für den Tempeldienst oder fürs Nasiräerleben (1 Sam. 1, 11. 28) bestimmen, oder sie der Rache und Strafe Gottes übergeben *). Dergleichen Gott geweihte Menschen konnten für ein, dem Tempelschatz zufallendes Lösegeld wieder befreit werden (Hebopfer). Vgl. 3 Mos. 27, 2 ff. und 4 Mos. 31, 28 — 30.

*) Von der bei Griechen und Römern üblichen Gewohnheit, sich selbst den Diis inferis (einem unvermeidlichen Tode) zu weihen (devovere), um dadurch der Nation gewisse Vortheile von den Göttern zu verschaffen, finden wir in der Geschichte der Hebräer keine Spur. In der Geschichte der Römer sind die beiden Decii, Vater und Sohn (Liv. VIII, 9. 10.), die sich mitten unter die kämpfenden Feinde, und Curtius, der sich in einen Abgrund stürzte, um die Wirkungen der daraus dampfenden pestilenzialischen Luft zu hemmen (Liv. VII, 6.), als solche freiwillige Opfer für die Wohlfahrt des Volks bekannt genug.

War einmal ein Gelübde gethan, so mußte man es auch in allen Stücken gewissenhaft erfüllen vgl. Richt. 11, 30 — 39. 1 Sam. 1, 11. 28. Ps. 66, 13. 14. Man setzte wohl bei Gott dieselben Wirkungen eines ihm nicht gehaltenen angenehmen Versprechens voraus, die man an sich selbst und andern Menschen wahrgenommen hatte.

Daß die Gewohnheit, Gott Gelübde zu thun, Anthropopathismus sei, ist unläugbar. Denn 1) bedarf er als der Allgenugsame und als Geber alles Guten unsrer Dienste und Gaben nicht. Bei Gelübden aber muß man das nothwendig voraussetzen, wenn man nicht mit seiner eignen Denk- und Handlungsweise in Widerspruch gerathen will. 2) Geloben wir Gott eine Handlung oder ein gewisses Verhalten, das wir selbst für gut und pflichtmäßig erkennen, so sind wir ohnehin dazu schon verbunden, und unser Gelübde ist dann eigentlich nichts mehr, als eine ausdrückliche Erklärung unsrer guten Vorsätze. Thun wir nun diese Erklärung in der Absicht, um dadurch Beweise seines Wohlwollens zu erhalten, so handeln wir mit ihm, wie mit einem

Menschen. Denn Menschen pflegt man wohl zuweilen ausdrücklich zu versprechen, man werde ihnen diesen oder jenen Dienst, zu welchem man ohnedieß durch Moralgesetze verbunden ist, leisten, um ihre Gunst desto gewisser und schon im Voraus zu erlangen. Daß Gelübde zu thun überdieß oft thöricht, schädlich, mithin pflichtwidrig, und überhaupt dem Geist einer gereinigten Religion und auch des Christenthums zuwider ist, wird in der Moral weiter aus einander gesetzt.

Zu den Dingen, die Gott nach den Begriffen des hebräischen Alterthums als Stücke seiner Verehrung von den Menschen fordert, gehört auch das Gebet. Es ist offenbar, daß man sich des Anthropopathismus schuldig mache, wenn man dem Gebete keinen andern Endzweck beilegt, als den, Gott damit einen Dienst zu leisten und ihn zu ehren. Daß dieß aber bei den alten Hebräern der Fall war, beweisen die vielen, übrigens oft vortrefflichen Gebete dieser Nation, welche unter Musik und religiösen Cerimonien öffentlich in den Tempeln zur Gottesverehrung abgesungen wurden. Diese Meinung von dem

Wohlgefallen, das Gott an den Gebeten, als Stücken seiner Verehrung, habe, gab denn auch zu dem Wahn Anlaß, als müßten sie ihm um so wohlgefälliger seyn und einen desto stärkern Eindruck auf ihn machen, wenn sie an Orten, die seiner Verehrung besonders geheiligt waren, verrichtet würden. Daher betete man am liebsten im Tempel zu Jerusalem, auf Zion u. s. w. (Erläut. d. §. 14.). Auch das war Anthropopathie, daß man sich überredete, man könne Gott durch ernstliche, anhaltende Gebete zu den gewünschten Entschließungen bewegen. Wollte jemand einen Unfall, der ihn getroffen, von sich abwenden, so zog er ein Trauerkleid an, bestreute sich mit Asche ꝛc. und betete so zu Gott. (So Hiob, David vgl. besonders 2 Sam. 12, 16. 22 und andre.) Wurde ein Land oder eine Stadt von einer Plage heimgesucht, so hielt man diese Strafe Gottes für eine Wirkung der Rachgebete der Feinde derselben. (Ein auffallendes Beispiel von David haben wir in der oben citirten Stelle 2 Sam. 21, 3.) Ueberhaupt aber legte man in den

damaligen Zeiten dem Gebet einen viel grö-
ßern objectiven als subjectiven Werth bei.
Man hielt es nicht als Mittel zur Veredlung
seiner moralischen Gesinnungen, sondern als
eigentlichen Gottesdienst für unentbehrlich,
und man schätzte es vielleicht überdieß noch als
ein sehr wirksames Mittel, Gott zur Rache
gegen seine Feinde zu bewegen und Unheil und
Strafe über sie zu bringen. Davon zeugen
die Psalmen leider nur gar zu deutlich, von
denen ein großer Theil Gott bloß zur Rache
an den Feinden auffordert. Man lese nur
z. B. Ps. 109. Ps. 35. Ps. 140, 10. 11.
Ps. 137, 8. 9. Ps. 141, 10. Ps. 94, 1.
2. 23. — Ueber die Erhörbarkeit der
Gebete dachte man in jenen Zeiten natür-
licherweise auch anthropopathisch. Es kam
wohl niemandem in den Sinn, daß man den
Regierer aller Dinge verkleinere und zum
Menschen mache, wenn man ihn den Lauf
derselben nicht nach von Ewigkeit her festge-
stellten unwandelbaren Gesetzen leiten, son-
dern sich dabei nach den jedesmaligen Umstän-
den richten, und auf die individuellen Wün-
sche und Forderungen der Menschen Rücksicht

nehmen lasse. Daher der Glaube, die Gebete der Frommen müßten jederzeit erhört werden. Man denke nur z. B. an den Propheten Elisa. Auf sein Gebet erfolgt Regen, Sonnenschein, Pest, Hungersnoth, wie er es haben will.

§. 33.

Die heilige Schrift läßt Gott zuweilen auch etwas begehren, was unter seiner Würde ist.

Es gehören hieher mehrere von den, bereits oben citirten Stellen z. B. 1 Mos. 22, wo Gott vom Abraham die Aufopferung seines Sohnes verlangt; 2 Mos. 3, 21. 22, wo er von den Israeliten verlangt, sie sollen den Aegyptiern heimlich ihre goldnen und silbernen Gefäße stehlen; 1 Kön. 22, 20—23, wo Gott seine Engel auffordert, den Ahab zu bereden, nach Ramoth in Gilead zu ziehen, damit er daselbst umkomme u. a. m. Hiezu kommen noch folgende Stellen: 2 Sam. 16, 10 muß Simei auf Verlangen Gottes dem David fluchen. — Der Prophet Hoseas muß auf Got-

tes Befehl zweimal eine Hure heurathen; die erste muß selbst während der Ehe ihre vorige Lebensart fortsetzen, die andre darf dieß nicht. Die Absicht dieses göttlichen Befehls war, um dadurch den Israeliten auf eine symbolische Art zu verste,'n zu geben, daß sie Gott untreu geworden wären; das nannte aber der alte Hebräer bekanntlich huren (זָנָה vgl. §. 15. S. 74.) Hos. 1, 2; 3', 1. — Dem Jesaias befiehlt Gott drei Jahre lang nackend zu gehen, zum Symbol der bevorstehenden Vertreibung und Unterjochung der Aegyptier durch die Assyrer. Jes. 20, 2. u. dgl. m.

Im neuen Test. kommen dergleichen unwürdige Vorstellungen von Gottes Begehrungsvermögen gar nicht vor. Und dieß kommt theils daher, weil Christus die Meinung, als fordre Gott von den Menschen etwas durch besondre außerordentliche Offenbarungen, dadurch immer mehr zu antiquiren suchte, daß er weder die Möglichkeit und Wirklichkeit solcher Offenbarungen ausdrücklich bewies, noch selbst dergleichen Offenbarungen und außerordentliche Befehle von Gott zu erhalten behaup-

tete;

tete; theils daher, weil er mehr als einmal erklärte, Gottes Wille sei stets weise, heilig und gut, und niemand sei so moralisch vollkommen, als Gott (Matth. 19, 17.).

Dritter Abschnitt.

Von der Erklärung der anthropomorphischen und anthropopathischen Redensarten der Bibel.

§. 34.

Wenn die Frage ist: wie sich der philosophische Interpret der Bibel die in derselben vorkommenden anthropomorphischen und anthropopathischen Ausdrücke nach seinen geläuterten Einsichten von Gottes Natur und Wesen zu erklären habe: so ist natürlich die Antwort: er hat sie insgesammt für tropische Ausdrücke zu halten, deren man sich theils bediente, um seinem Vortrage Leben und Energie zu geben, theils um sich über diesen übersinnlichen Gegenstand deutlich und faß-

lich ausdrücken zu können. Allein der philologisch-historische Schriftforscher, dem es überall darum zu thun ist, den eigentlichen Sinn der Schriftsteller selbst zu entwickeln und darzustellen, wird nicht überall die Anthropomorphismen und Anthropopathieen der Schrift für bloße Tropen halten. Er wird sorgfältig auf das Zeitalter, den schriftstellerischen Charakter (soweit er aus den schriftlichen Ueberresten erkennbar ist), die Materie und Absicht jedes Schriftstellers Rücksicht nehmen, und darnach beurtheilen, was in seinem Styl poetische und rhetorische Ausschmückung, und was eigentlich zu verstehen sei (§. 11. Erläut.). Freilich wird besonders das erstere nicht immer mit Sicherheit geschehen können, da sich bei einem Volke, das sich im Grunde nie mit den Wissenschaften recht eigentlich beschäftigt und sich daher auch nie zu einem gewissen Grade von wissenschaftlicher Cultur im Allgemeinen erhoben hat, schwer bestimmen läßt, wie

weit es in gewissen Zeiträumen seiner politischen Existenz zugleich an Bildung des Verstandes im Ganzen vorgerückt sei: allein man wird doch wohl immer noch den sichersten Weg gehen, wenn man bei jenem Geschäft auf die genannten Umstände, soviel es geschehen kann, vorzüglich auf das Zeitalter und den schriftstellerischen Charakter des Autors Rücksicht nimmt. Man wird alsdann noch am zuverlässigsten Materie und Form unterscheiden können.

§. 35.

Wer bei der Erklärung der hebräischen Urkunden zuvörderst immer genaue Rücksicht auf das Zeitalter des Schriftstellers nimmt, wird in Schriften, die bis in die frühesten Zeiten des Menschengeschlechts hinaufreichen, keine sehr reine, von allem Sinnlichen freie Begriffe von Gott suchen. Er wird vielmehr stets eingedenk seyn, daß die Religion jedes alten Volkes

mit allerlei wunderbaren und unglaublichen Sagen, Erzählungen und Vorstellungen vermischt, d. h. mythisch ist; und daß man erst bei solchen Schriftstellern, die zu einer Zeit lebten, wo gereinigtere Religionsbegriffe schon im Umlauf seyn konnten und wirklich waren, berechtigt sei, die grob-sinnlichen Vorstellungen von Gott für die Form zu halten, in welche der Schriftsteller seine eigentlichen Gedanken gekleidet habe. Auch wird diese Aufmerksamkeit auf das Zeitalter des Schriftstellers es uns sehr leicht begreiflich machen, daß Schriftsteller, die eine und eben dieselbe Begebenheit erzählen, aber zu verschiednen Zeiten lebten, eine ganz auffallende Unähnlichkeit in ihren Vorstellungen von Gott zeigen. Endlich wird es aus dieser Rücksicht auf das Zeitalter (mit welcher natürlicherweise auch die Aufmerksamkeit auf die in demselben herrschenden Ideen, gottesdienstlichen Gebräuche u. s. w. verbunden seyn muß) erklärbar werden, daß sich bei Schrift-

stellern, welche gereinigtere Religionsbegriffe haben konnten, und wirklich hatten, Anthropopathieen finden, die mit manchen andern ihrer Aeußerungen in Widerspruch stehen.

Da sich der menschliche Verstand, wie alle übrigen Kräfte der menschlichen Natur, erst nach und nach entwickelt und allmälig zu einem gewissen Grade relativer Vollkommenheit gelangt: so kann wohl nichts consequenter seyn, als der Schluß, auch die religiösen Begriffe werden um so unvollkommner seyn, je weiter wir in das Kindesalter des menschlichen Verstandes zurückgehen (§. 10.). In Schriften also, die bis zu dieser ersten Periode der Welt- und Menschengeschichte hinaufreichen, reine geistige Ideen von der Gottheit und ihrem Verhältniß zur Welt suchen und finden zu wollen, wäre nicht nur sehr unpsychologisch (§. 11. Erläut.), sondern auch den Regeln der historischen Interpretation zuwider.

Der rohe sinnliche Mensch abstrahirt den Begriff der Gottheit von sich selbst; die Eigenschaften (körperliche und geistige), die er

an sich bemerkt, muß die Gottheit auch haben, nur in einem viel vollkommnern Grade. Hierin möchte wohl der Ursprung der ganzen Mythologie zu suchen seyn. Denn zugegeben, daß bei vielen Mythen der Griechen und Römer wirklich Facta und Personen zum Grunde liegen (wie z. B. bei den Erzählungen vom Herkules und andern Heroen): so möchte man es doch wohl schwerlich läugnen können, daß die meisten Götter der Alten nichts anders sind, als Personifikationen gewisser Ideale, die man von Menschen abgezogen, und die die Phantasie der Dichter immer weiter ausgebildet und ausgeschmückt hat. (Man denke an Venus, Minerva, Merkur u. a.) Homer stellt daher seine Götter als Menschen vor; nur haben sie alle menschliche Eigenschaften in einem viel höhern Grade. Sie haben einen viel schönern, größern, stärkern, nicht so trägen und hinfälligen Körper, als die Menschen (obgleich sie verletzt, also krank werden können, weshalb sie auch einen eignen Arzt haben, den Päon). Ihr Körper hat dieselben Bedürfnisse zu seiner Erhal-

tung, als der menschliche; sie essen und trinken, nur viel edlere Sachen, als der Mensch, nämlich Ambrosia und Nektar, und zwar halten sie ihre Göttermahle stets unter der reitzendsten Musik. Ebenso haben sie auch das Bedürfniß des Schlafes (Il. α, 605.). Das zunehmende Alter vermindert ihre jugendliche Stärke nicht; sie sterben nicht, wie der Mensch, sondern dauern immer fort. — Vermöge dieses menschlichen Körpers erscheinen sie oft auch auf der Erde, gehen mit den Menschen um, unterreden sich mit ihnen, retten sie aus Gefahren durch wirkliche Hinwegrückung, geben ihnen guten Rath, warnen sie u. s. w. Sie sind den Menschen oft sichtbar, oft geben sie ihre Gegenwart ihnen nur durch gewisse deutliche Merkmale zu erkennen; denn nicht alle Menschen können ihren Anblick ertragen, sondern werden dadurch entweder wahnsinnig oder blind, oder sterben wohl gar auf der Stelle (Il. υ, 131.). Daher erscheinen die Götter gewöhnlich in einem hellen Lichtglanze, oder in einem leichten Nebel (Il. δ, 75.), oder

sie nehmen die Gestalt eines Menschen an, der ein Freund desjenigen ist, dem sie erscheinen wollen, um ihn nicht zu erschrecken; nachher aber geben sie sich gewöhnlich als Gottheiten zu erkennen, entweder durch ausdrückliche Erklärung ihrer höhern Würde (Il. γ, 396. Φ, 285.), oder durch plötzliches Emporschwingen von der Erde in die Lüfte: oder durch ihren leichten, schwebenden Fußtritt beim Weggehen (Il. ν, 62. Od. γ, 371 f.).

Die gemeinschaftliche Wohnung der Götter ist der Olympus. Sehr wahrscheinlich verlegte man den Wohnsitz der Götter schon in den frühesten Zeiten auf diesen hohen Thessalischen Berg. Die Götter mußten wohl nach jenen Begriffen sich für gewöhnlich in der Abgeschiedenheit von den Menschen aufhalten, ihr Wohnsitz mußte, als Herren der Erde und Menschen, erhaben seyn (erhabne Sitze waren wohl schon in den allerfrühesten Zeiten Symbol höherer Würde); aber die Luft dieses Aufenthaltsortes der Götter mußte auch viel erquickender und rei-

Kender seyn, als sie es auf der niedern Erde ist: als jene kannte man aber die hohe Bergluft, und als ein ewiger Frühling wird auch die Witterung auf dem obern Olymp beim Homer (Od. ζ, 41.) beschrieben. — Späterhin versetzten die Dichter den Aufenthaltsort der Götter in den Himmel, d. h. in den Raum, den man sich über den Wolken dachte. Und weil die Götter in allen Stücken etwas vor den Menschen voraus haben mußten, so gab man ihnen auch in dieser überirdischen Wohnung einen viel prächtigern, mit Gold und Silber geschmückten Palast, sowie ihn die Menschen auf Erden nicht haben (Od. δ, 71.). In diesem Palast wohnen die Götter zusammen, versammeln sich in dem Audienzsaale, um sich zu berathschlagen u. s. w. Bei einer solchen Versammlung der Götter präsidirt Jupiter, als König und Weisester der Götter (Il. ο, 165; γ, 353; ν, 631.), hört ihre Vorträge an (Il. κ, 443), ihre Anklagen (Od. ν, 128. μ, 371.) und Bitten (Il. α, 427. 500.), und faßt darnach seine Entschließungen und ertheilt seine Befehle.

Indessen ist der Olymp (der Himmel, ολυμπιον δωμα) nicht der beständige Aufenthaltsort der Götter; sie kommen auch oft auf die Erde herab, und besuchen Oerter, die ihnen geheiligt sind, und wo sie ihre besondern Tempel haben, und halten sich hier vor andern auf. Besonders sind sie bei Opfern, die ihnen gebracht werden, gegenwärtig (Od. α, 22.). Auch kehren sie öfters bei ihren Lieblingen und Verehrern ein (Od. η, 80. 200. Od. ε, 485.). Sie erscheinen dann gewöhnlich als Fremdlinge, nehmen die Geschenke, die man ihnen gastfreundschaftlich bringt, an u. s. w. (Od. π, 183.). Oft haben sie bei diesen Besuchen die Absicht, sich nach dem Betragen der Menschen zu erkundigen (Od. τ, 484.). Oft kommen sie auch aus sinnlicher Liebe zu den Menschen, und vermischen sich mit ihnen. Die dadurch erzeugten Göttersöhne zeichnen sich vor andern Menschen durch vollkommnere Körperbildung, durch Stärke, Geschicklichkeit u. s. w. aus. So die Söhne Jupiters: Merkurius, Bacchus, Perseus, Tityus, Herkules u. a.

Wenn Völker mit einander Krieg führen, so nehmen die Götter Parthei, ziehen mit zu Felde, und streiten selbst mit für ihre Parthei. Sie sind, wie Krieger, mit einer Rüstung, mit Waffen, Pferden und Streitwagen versehen (Il. v, 23. z, 720.) *).

Wenn wir nun diese Vorstellungen Homers, des wahrscheinlichen Zeitgenossen Salomo's, mit den Begriffen vergleichen, die in den ältesten Urkunden der Welt- und Menschengeschichte und der Geschichte der hebräischen Nation insbesondre vorkommen, und die Aehnlichkeit, ja sehr oft Identität der letztern mit den erstern nicht abläugnen können (wie uns weiter unten recht anschaulich werden wird);

*) Ich habe diese Darstellung des eigenthümlichen Charakters der Homerischen Götter (bei welcher ich die schätzbare Abhandlung des Hrn. Hermann: über die Götter Homers vor seinem Handbuch d. Mythol. aus Homer und Hesiod, als Leitfaden zweckmäßig benutzt habe) in der Absicht entworfen, um hernach diese Homerischen Vorstellungen mit den hebräischen zu paralleliſiren und die auffallende Aehnlichkeit anschaulich zu machen.

wenn wir überdieß noch erwägen, daß ähnliche unvollkommne und menschliche Vorstellungen von der Gottheit sich bei allen Völkern finden, die auf einer niedern Stufe der Verstandescultur stehen; und daß überhaupt der Anfang der Geschichte fast aller alten Völker ein tempus μυθικον ist: sollte es denn nicht sehr konsequent seyn, auch in der frühesten Geschichte der hebräischen Nation dergleichen unvollkommne Vorstellungen von Gottes menschlicher Gestalt und menschlichen Handlungen für Mythen zu erklären, die uns sehr schöne Dokumente der ersten frühesten Verstandesentwickelung liefern? „Konsequent, wird vielleicht mancher sagen, möchte das wohl seyn; aber es würde die Achtung gegen die Bibel vermindern." Ich bin indessen von der grade entgegengesetzten Wirkung überzeugt; ich glaube, daß man die Ehre dieser alten historischen Ueberreste nicht besser retten und gegen die Angriffe der Spötter sichern könne, als wenn man manches in denselben, was man lange Zeit für Geschichte gehalten hat, für Mythen erklärt, die sich bei allen alten Völkern vorfinden. „Es ist unläugbar,

„sagt Hr. Prof. Meyer in seiner trefflichen „Hermeneutik des A. T. Th. 2. S. 555., daß „mancher einem Voltaire, einem Frag„mentisten oder einem Paine dem Schei„ne nach gegebne Stoff zum Spott und zur „Herabsetzung der hebräischen Schriften sich „in eben dem Grade verlieren muß, in wel„chem man bemüht ist, in ihnen, sowie in „den alten Denkmälern andrer alten Völker, „Mythologie von eigentlich beglaubigter Ge„schichte zu unterscheiden und zu sondern.“ Man stoße sich nur nicht an den Namen Mythen. Μυθος bedeutet ja, selbst von der griechischen und römischen Götterlehre gebraucht, keineswegs eine Fabel, ein Mährchen, d. h. eine grundlose, gleichsam aus der Luft gegriffene Erdichtung. Es bezeichnet dieser Ausdruck vielmehr theils historische Sagen aus der frühesten Welt- und Völkergeschichte, die oft mehr oder weniger Anstrich des Wunderbaren haben; theils Philosopheme mit Geschichte verwebt und darein gekleidet; theils philosophische Raisonnements im poetischen Gewande über Gegenstände, die außerhalb dem Kreise des menschlichen Er-

Kenntnißvermögens liegen, oder zu liegen scheinen (wie die Geisterwelt, der Zustand nach dem Tode, verflossene, nicht selbst erlebte, oder noch kommende Zeiten, merkwürdige Auftritte in der Natur u. d. g.); theils freie Spiele der Dichterphantasie, wozu der Stoff entweder selbst geschaffen, oder von vorhandenen Sagen und Vorstellungen hergenommen, und weiter ausgeschmückt und verarbeitet worden ist. Wenn man diesen Begriff mit dem Ausdruck μυθος verbindet, so kann es einem nie in den Sinn kommen, die hebräischen Mythen für grundlose Mährchen zu halten. Man wird sich dann nur stets erinnern, daß man diese mythische Erzählungen nicht für rein-historische Darstellung zu halten, sondern das zum Grunde liegende Factum erst durch Reflexion herauszubringen und vom mythischen Gewande zu entkleiden habe.

Aus der angegebnen Definition der Mythen ergiebt sich von selbst, daß man unter denselben gewisse Classen annehmen müsse, und jeden einzelnen Mythus entweder in diese oder jene Classe zu setzen habe, je nachdem es sein eigenthümlicher Charakter fordert. Man nimmt

daher am besten mit mehrern neuern Gelehrten 4 Classen von Mythen an: 1) historische, 2) philosophische, 3) poetische, 4) gemischte, d. h. historisch-philosophische; historisch-poetische und philosophisch-poetische.

Einen Mythus von wirklicher Geschichte zu unterscheiden ist nicht so schwer, als jedem einzelnen die Classe anzuweisen, in die er gehört. Es giebt vorzüglich drei ziemlich sichre Merkmale, woran man einen Mythus sogleich erkennen, und von einer rein-historischen Geschichtserzählung unterscheiden kann: 1) Die Erzählung muß aus solchen Zeiten seyn, wo es noch keine eigentliche Geschichte, als Wissenschaft, mithin keine Geschichtschreiber gab; wo man vielmehr die Denkwürdigkeiten der Vorwelt durch mündliche Erzählungen (Tradition) erhielt und weiter fortpflanzte. Diese Erzählungen müssen zugleich den Anstrich des Wunderbaren, Ungewöhnlichen und Unglaublichen haben, z. B. der Besuch Jehova's bei Abraham. — Oder 2) die Erzählung stellt uns Facta vor, die an sich immer

mer möglich sind; aber sich aus den Ursachen, in den Absichten und mit den Nebenumständen nicht zugetragen haben können, wie sie uns erzählt werden, wo also das in die Erzählung gewebte Raisonnement für uns nicht annehmbar ist, z. B. die Geschichte vom Sündenfall. — Oder endlich 3) die Erzählung stellt übersinnliche Dinge, von denen keine anschauliche Erkenntniß möglich ist, geschicht-ähnlich dar. Hier verräth entweder die Sprache der alten Welt, oder die symbolisch-poetische Sprache sehr leicht den Mythus, z. B. die Versammlung der Söhne Gottes um Jehova beim Hiob.

Bei der Classification der einzelnen verschiednen Mythen muß man wohl vorzüglich auf folgende Punkte Rücksicht nehmen: 1) Stellt uns eine Erzählung ein Factum, das übrigens so, wie es erzählt wird, sich nicht zugetragen haben kann, als Geschichte, ohne hineingemischtes Raisonnement vor; und sehen wir keinen Grund, warum dieß Factum selbst hätte erdichtet werden sollen; ist es also wahrscheinlich,

daß der ins Wunderbare gearbeiteten Erzählung eine wirkliche Thatsache zum Grunde liege: so können wir hier einen historischen Mythus annehmen, z. B. die Erzählung der mosaischen Urkunde von Cains Brudermord; der Besuch Jehova's und der Engel bei Abraham; die Bekanntmachung der zehn Gebote auf Sinai. — 2) Sieht man es indessen sogleich aus der ganzen Erzählung, daß das Factum erdichtet ist, weil es Gegenstände betrifft, die kein Mensch jemals erfahren hat; und daß der Erzähler die ganze Erdichtung bloß zur symbolischen Darstellung gewisser interessanter Lehren und zur Auflösung wichtiger Probleme zu benutzen sucht: so wird der Mythus philosophisch seyn, z. B. die Erzählung von der Schöpfung der Welt und der Menschen; vom Ursprung des Bösen u. s. w. — 3) So wie nun bei einem philosophischen Mythus jederzeit eine Erdichtung zum Grunde liegt, so muß bei einem historisch-philosophischen das Factum wirkliche Thatsache seyn. Sieht man es der Erzählung eines Factums, welches wir unmöglich für er-

dichtet halten können, an, daß der Verfasser zugleich die Absicht habe, über das Factum selbst zu raisonniren, und mehr die Rolle eines pragmatischen Geschichtsforschers, als eines bloßen Referenten spiele; und wird in diesem Raisonnement alles auf eine unglaubliche, wundervolle Art erklärt: so ist der Mythus historisch-philosophisch, z. B. die Erzählung von der Verwandlung der Frau Lot's in eine Salzsäule; von der Aufopfrung Isaaks; vom Babylonischen Thurmbau und viele andre; denn die meisten Mythen der Bibel gehören in diese Classe. — 4) Ist die Erzählung so beschaffen, daß die Gegenstände derselben außerhalb dem Kreise der menschlichen Erfahrung liegen; kann man nicht einsehen, daß der Verfasser dabei die Absicht gehabt haben könne, wichtige Wahrheiten und Lehren sinnlich darzustellen; und ist die ganze Darstellung und Sprache erhaben und mahlerisch: so ist es ein poetischer Mythus, z. B. der Cherub und Seraph; Gottes Rüstkammer. Wenn die Darstellung einer historischen Sage mit aller-

lei Bildern verwebt ist, die man sogleich für Dichterschmuck erkennen muß: so ist der Mythus historisch-poetisch. Ist aber das, woran Dichterideen angeknüpft sind, ursprünglich ein Philosophem: so ist der Mythus philosophisch-poetisch, z. B. die Schilderung des Scheols, die Beschreibung des Donners u. a.

Wenn es nun jedem unpartheiischen Beurtheiler schon aus Vernunftgründen (a priori) glaublich scheinen wird, daß auch die Geschichte eines so alten Volks, als des hebräischen, von einem tempus μυθικον ausgehen werde; so wird die eigne unbefangne Ansicht der hebräischen Urkunden (argum. a posteriori) ihn gewiß noch mehr in dieser Meinung bestärken, vorausgesetzt, daß er durch das Studium der griechischen und römischen Mythologie vorbereitet, und dadurch mit dem Charakteristischen der Mythen überhaupt bekannt geworden ist. Die folgende Darstellung besonders auffallender hebräischer Mythen (denen gewiß kein Kenner des eigenthümlichen Charakters der Mythen überhaupt diese Benennung absprechen wird), soll dazu dienen, jeden Unbefan-

genen davon zu überzeugen, daß es eine hebräische Mythologie gebe, die im Wesentlichen mit der Homerischen übereinstimmt *).

Nach den Vorstellungen unsrer hebräischen Urkunden hat Gott einen menschlichen Körper; denn die Menschen sind nach seinem Bilde geschaffen; nur ist sein Körper viel größer, stärker und schwerer, als der menschliche. Wenn er geht, so zittert und bebet alles; wenn er in eine Stadt seinen Einzug halten will, so müssen die Thore ausgenommen werden. Alle Theile seines Körpers sind kolossalisch, seine Hände (er mißt den Himmel mit einer Spanne), Füße (die auf der Erde, als einer Fußbank ruhen), auch seine Stimme (sie erschüttert Himmel und Erde) vgl. die letzte Anmerk.

*) Ich bitte, diese Darstellung mit der obigen Schilderung der Homerischen Götter zu vergleichen. Die Stellen der heiligen Schrift, die auf die hebräischen Mythen selbst hinweisen, findet man in dem vorhergehenden ersten und zweiten Abschnitt alle angegeben: sie sind daher hier weggelassen und nur an einigen wenigen Orten wiederholt worden.

zu §. 13. Gott erscheint oft auf der Erde, redet mit den ersten Menschen, macht ihnen Kleider und zieht sie ihnen an; er warnt die Menschen vor Gefahren und giebt ihnen guten Rath, wie sie sich aus denselben retten können, z. B. dem Noah und Lot. Er redet mit Moses wie ein Freund mit dem andern; aber er ist in einem Lichtglanz, oder in einer dunkeln Wolke (wie bei der Gesetzgebung auf Sinai) oder im Feuer (wie bei der Erscheinung im Dornbusch) verborgen; denn ihn selbst kann kein Mensch sehen, ohne auf der Stelle des Todes zu seyn. Oft kommt er zu den Menschen in der Gestalt eines Unbekannten, ißt und trinkt mit ihnen, z. B. zum Abraham; aber sowohl er, als seine Gesandten (Engel) lassen bei ihrer Entfernung immer ein Merkmal ihrer göttlichen Würde zurück. Sie verschwinden entweder plötzlich (wie der Engel Raphael beim Tobias und ein Engel bei Gideon Richt. 6.), oder fahren in dem Rauch des ihnen gebrachten Opfers in die Höhe (wie der Engel beim Manoah Richt. 13.). Oft

erklären sie auch ausdrücklich ihre höhere Würde (wie der Engel Gabriel dem Zacharias Luc. 1.).

Die beständige Wohnung Gottes und der Engel ist der Himmel; aber der Berg Sinai ist der eigentliche Gottesberg, wo Jehova dem Moses erscheint; sowie späterhin Zion. Der Palast, in welchem Gott im Himmel wohnt, ist überaus prächtig; es versammeln sich in demselben die Engel (Götterſöhne) an öffentlichen Gerichtstagen, und um mit Gott sich zu berathschlagen. Bei dieser Versammlung hat Jehova den Vorsitz; hört Anklagen (Hiob 1. 2.), Bitten u. s. w. an.

Zuweilen verläßt Jehova den Himmel und kommt auf die Erde herab, um sich mit dem Verhalten der Menschen bekannt zu machen (wie zu Sinear und zu Sodom). Er hält sich auch sehr gern an Orten auf, die ihm geheiligt sind, und wo er Tempel hat z. B. zu Jerusalem und auf Zion; überhaupt ist er da gegenwärtig, wo die Bundeslade ist, denn über dem Deckel thront er. In den frühesten

Zeiten hielten sich die Söhne Gottes auf der Erde auf, und erzeugten mit den Töchtern der Menschen große, starke Menschen, die sich ihrer Stärke zum Nachtheil der andern bedienten.

Im Kriege der Völker nimmt Jehova immer Parthei; er ist immer im Kampf gegenwärtig. Die Aegyptier läßt er im rothen Meer ersaufen, weil er für die Israeliten ist. Den Gibeoniten zu Gefallen läßt er sogar Steine auf ihre Belagerer regnen, und Sonne und Mond stille stehen, bis Josua sie völlig geschlagen hat. Jehova hat ordentlich eine kriegerische Rüstung, einen Bogen und Pfeile, Schwerdt, Spieß, einen Siegeswagen, eine Rüstkammer u. s. w.

Es ist jetzt nur noch die Frage übrig: wie hat der Interpret der Bibel solche Anthropomorphismen und Anthropopathieen, die er für Mythen erklären muß, zu behandeln? Es läßt sich über die Behandlung der hebräischen Mythen schwerlich etwas Bestimmteres, Vollständigeres und Besseres sagen, als Hr. Prof.

Meyer (Hermeneut. d. A. T. Th. 2. S. 564 ff.) darüber gesagt hat, dem deshalb auch Hr. Prof. Bauer (Hebr. Mythologie d. A. und N. Test. Th. 1. S. 34 ff.) gefolgt ist, und an den ich mich gleichfalls hier vorzüglich halten werde.

1) Man suche nach den oben angegebnen Merkmalen genau zu bestimmen, was zu den hebräischen Mythen zu rechnen sei, und was nicht dazu gehöre. Nicht jede anthropomorphische Redensart wird ein Mythus seyn. Wenn z. B. Ps. 51, 4. von Gott gesagt wird, er wasche unsre Sünden ab: so ist das keinesweges ein Mythus, sondern eine anthropomorphische Redensart, die zu den Tropen zu zählen ist. Von derselben Art sind die Redensarten: Gott zerbricht den Bogen der Krieger, zerschlägt die Spieße und verbrennet die Wagen (Ps. 46, 10); er schlägt Wunden und seine Hand heilet sie wieder (Hiob 5, 18.) u. a. m. Rücksicht auf das Zeitalter und den Charakter des Schriftstellers sind hier dem Interpreten, wie überall, unentbehrlich.

2) Ist es weiter keinem Zweifel unterworfen, daß man einen Mythus vor sich habe, so prüfe man nach den angegebnen Merkmalen, zu welcher Classe er gehöre, ob er historisch, philosophisch, poetisch oder gemischt sei. Denn jeder von diesen verschiednen Mythen erfordert auch eine verschiedne Behandlung. Hätte man z. B. die Beschreibung des Scheols als Mythus anerkannt, so wäre zu untersuchen, ob er bloßes Philosophem, oder bloßes Product der Dichterphantasie ist. Bei genauer Untersuchung wird man finden, daß es ein mit Dichterideen ausgeschmücktes Philosophem, also ein philosophisch-poetischer Mythus sei. Man muß dieß wissen, um das Dichterische (die Dunkelheit des Orts, den Schattenkönig, die Ströme des Scheols ꝛc.) von dem Philosophischen (der Idee von einem gemeinschaftlichen Versammlungsort der abgeschiednen Seelen) gehörig absondern zu können.

3) Hat man nach den angegebnen Merkmalen einen historischen Mythus erkannt, so muß man das zum Grunde liegende Factum von dem mythischen Gewande zu entkleiden su-

chen. „Schwerlich darf man, sagt Hr. Prof. „Meyer, bei den mehrsten historischen Mythen mehr, als ein ganz einfaches Factum „als zum Grunde liegend annehmen; alle „übrige Nebenbestimmungen und nähere „Umstände werden gewöhnlich der Exornation „zuzuschreiben seyn." So wird der ganzen Erzählung von Cains Brudermord nur das einzelne Factum zum Grunde liegen: Cain hat seinen Bruder Abel erschlagen. Alles übrige, daß Gott das Opfer Abels mit Wohlgefallen aufgenommen; daß er den Cain, der sich darüber geärgert, gewarnt; daß er ihn hernach, nach verübtem Morde examinirt; ihm seine Strafe dictirt; ihm ein Zeichen an seinem Körper gemacht habe, damit ihn niemand als einen Flüchtling todtschlage: — das alles ist mythische Ausschmückung. — Es ist auch so schwer nicht, die zur bloßen Ausschmückung dienenden Nebenumstände von dem historisch-Wahren abzusondern. Das Mythische verräth sich sehr leicht durch das Wunderbare, Ungewöhnliche, Uebermenschliche, und man darf nur untersuchen, ob die Nebenumstände dieß charakteristische Merkmal haben,

um sie für mythisches Gewand zu erklären, unter welchem das Factum selbst verborgen seyn muß. So wird der Erzählung von der Gesetzgebung auf Sinai (2 Mos. 19. 20.) bloß das reine Factum zum Grunde liegen: Der Dekalogus nahm seine Entstehung auf dem Berge Sinai. Die erzählten Nebenumstände, daß Gott dem Moses vorher verkündigt habe, er wolle den Israeliten Gesetze geben; daß Jehova am Tage der Gesetzgebung wirklich in einer furchtbaren Wetterwolke auf Sinai herabfuhr; daß er dem Moses zwei steinerne Tafeln gab, in welche er den Dekalogus mit seinem Finger geschrieben ꝛc.: das alles klingt zu wunderbar und ist der gewöhnlichen Ordnung der Dinge zu widersprechend, als daß es nicht jeder Unbefangene sogleich für mythische Exornation erklären sollte. — Es wird freilich bei manchem Mythus der Fall eintreten, daß manche von den erzählten Nebenumständen zwar an sich nicht unmöglich sind, aber doch zu sehr den Anstrich des Abentheuerlichen, gleichsam Romanhaften an sich haben; und daß der eine Interpret sie daher für glaublich hält, der andre sie als falsch bezwei-

felt. Allein diese Verschiedenheit der Meinungen in Absicht auf Nebenumstände thut auch nichts zur Sache, wenn man nur in der Hauptsache (in der Scheidung des eigentlichen Factums von dem wahrhaft Mythischen) einig ist. Indessen hat man hier doch darauf zu sehen, ob die Schrift, in welcher ein solcher historischer Mythus mit manchen zweifelhaften Nebenumständen vorkommt, in die Zeit gehört, wo es noch keine eigentliche documentirte Geschichte gab, wo man vielmehr die frühern historischen Nachrichten durch die Tradition (die die Facta um desto mehr erweitert, ausschmückt und ins Wunderbare verarbeitet, je älter sie ist) fortpflanzte; oder ob sie das Werk späterer wirklicher Geschichtschreiber und Annalisten ist. Im erstern Fall wird man von den erzählten sonderbaren Nebenumständen mehr, im letztern weniger zu den Mythen zu zählen haben. So wird man in der Erzählung von der sogenannten Sündfluth den Umstand, daß Noah sich und seine Familie in einem selbst erbauten Schiffe gerettet habe, ohne Bedenken für rein-historisch halten. Daß Gott ihm aber den Entschluß, alle leben-

de Wesen der Erde zu vertilgen, geoffenbart habe; daß er ihm eine Anweisung zum Schiffbau selbst gegeben; daß Noah von allen Thiergattungen der Erde ein Paar mit in das Schiff genommen; daß Gott ihm an dem bestimmten Tage befohlen, sich ins Schiff zu begeben und selbst die Thür hinter ihm zugeschlossen habe: das wird gewiß jeder Unbefangne für Mythus erklären. Aber nur bei solchen Nebenumständen, wie das Ausschicken des Raben und der Tauben, und der Rückkehr der zweiten Taube mit einem Oelblatte könnte man zweifelhaft seyn, ob man sie für historisch-wahr, oder gleichfalls für mythisch halten solle. Mit Gewißheit läßt sich darüber nichts entscheiden.

4) Ist der Mythus philosophisch, so hat man vorzüglich zu untersuchen, was für einen Zweck der Urheber desselben dadurch habe erreichen, an welche Wahrheit er habe erinnern, welches Problem er habe auflösen wollen. Man hat zu dem Ende die Hauptidee, die zum Grunde liegt, von der historischen erdichteten Einkleidung zu sondern. Dieß Geschäft wird dem Interpreten um so leichter

werden, jemehr die ganze historische Fiction ins Uebernatürliche und Wunderbare gearbeitet ist, also den Charakter eines Mythus ganz unverkennbar an sich trägt, und jemehr man es der Erzählung ansieht, daß sie bloß in der Absicht erdichtet ist, um eine Wahrheit zu versinnlichen. So wird man es z. B. der Erzählung von dem Sündenfalle der ersten Menschen ansehen, daß der Urheber dabei die Absicht gehabt habe, den Ursprung des Uebels in der Welt zu erklären. Dergleichen Probleme konnten nun in den damaligen Zeiten wohl nicht anders als auf eine solche sinnbildliche Art erklärt (vielleicht auch nicht einmal von dem Erklärer anders gedacht) werden. Alle rohen, ungebildeten Völker träumen von einem sogenannten goldnen Zeitalter, wo die Menschen alles gehabt hätten, was sie wünschten, und wo folglich keine physischen Uebel existirt hätten. Da nun die Erfahrung einen jeden lehrte, daß er nicht in diesen goldnen Zeiten lebe, und zugleich, daß er nicht immer so handle, wie er es nach einem gewissen Gefühle für pflichtmäßig erklären müsse: so war es sehr natürlich, daß man

schon frühzeitig sich überredete, die ersten Menschen müßten gewiß von allen diesen physischen Uebeln noch nichts empfunden haben, solange sie Gottes Geboten noch nicht zuwider gehandelt hätten, und es wären daher diese Uebel Strafen Gottes für ihren Ungehorsam gewesen. Um diese Ideen gleichsam vor die Anschauung zu bringen, ersann der Verfasser die, als Beitrag zur Geschichte der frühsten Philosophie immer schätzbare und ehrwürdige Fiction vom Sündenfall der ersten Menschen, die von jeher für unzählige Menschen (selbst als wahres Ereigniß betrachtet) ein um so größeres Interesse gehabt und den meisten um so glaubwürdiger geschienen hat, jemehr ein jeder fast in jedem Zuge des Gemäldes sich selbst erkennt, und jemehr man das Treffende in der ganzen Darstellung nicht abläugnen kann; wiewohl der unbefangne Interpret sie für ein bloßes in ein historisches Gewand gekleidetes Philosophem über einen problematischen Gegenstand, mithin für einen philosophischen Mythus erklären muß. — So wird es dem Interpreten auch nicht schwer werden, die Absicht des Verfassers bei dem Mythus von der

Bil-

Bildung des ersten Menschen aus Erde zu errathen. Es sollte dadurch der Gedanke anschaulich gemacht werden: der Mensch ist ein schwaches, hinfälliges Geschöpf. Alles übrige historisch scheinende, daß Gott den ersten Menschen aus einem Klumpen Erde (Thon) geformt und ihm den Lebenshauch durch die Nase eingeblasen habe, ist mythische Ausschmückung. — Und wer wird nicht in dem schönen Mythus von der Bildung des Weibes aus einer Ribbe des Mannes ganz deutlich die Absicht des Verfassers erkennen, nach welcher er dadurch die zärtliche Liebe und Anhänglichkeit beider Geschlechter an einander andeuten wollte.

Zuweilen giebt der Verfasser eines solchen philosophischen Mythus selbst einen Wink zur beabsichtigten Deutung desselben, wie z. B. bei dem Mythus der Schöpfungsgeschichte, wodurch der Verfasser vielleicht Ordnung und Regelmäßigkeit in der Arbeit, und besonders zweckmäßige Ruhe von seinen Geschäften an einem bestimmten Tage und religiöse Feier desselben empfehlen wollte. Um des Letztern willen setzte er ausdrücklich hinzu:

Gott ruhete am siebenten Tage und heiligte ihn deshalb. So wird auch bei der Erzählung von der Bildung des Weibes ein Fingerzeig zur Deutung derselben gegeben: „Darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hangen, und sie werden Eins (Ein Herz und Eine Seele) seyn."

5) Ist ein Mythus den angegebnen Kennzeichen zufolge historisch-philosophisch, so muß man das wahre zum Grunde liegende Factum von dem eingemischten Raisonnement (Darstellung der Ursachen und Wirkungen des Factums) zu sondern suchen. So liegt der Erzählung (1 Mos. 6, 2—4.) von den ungeheuren Riesen, die aus der Vermischung der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen entstanden wären, das historisch-Wahre zum Grunde, daß es in den damaligen (wie zu allen andern) Zeiten Menschen gegeben habe, die sich durch außerordentliche Körperstärke auszeichneten, sich derselben zum Nachtheil ihrer Mitmenschen bedienten und allerlei Gewaltthätigkeiten verübten. Daß diese Menschen aber jenen übernatürlichen Ur-

sprung gehabt haben sollen, ist ein Raisonnement, wie man es in den damaligen Zeiten nicht anders erwarten konnte. Ebenso liegt der Erzählung von der Sündfluth eine große Ueberschwemmung als historisch-wahres Factum wirklich zum Grunde. Die Behauptung aber, daß diese Fluth Strafe Gottes für die Sünde der Menschen gewesen und zur Absicht gehabt habe, sie alle von der Erde zu vertilgen, ist Philosophie des Erzählers.

6) Beim rein-poetischen Mythus muß der Erklärer gleichfalls die Absicht des Dichters bei der Erfindung desselben zu erforschen, und den eigentlichen Sinn des Mythus deutlich darzustellen suchen. So wird der Dichter bei dem Mythus von der Rüstkammer Gottes keine andre Absicht gehabt haben, als an Gottes Macht und Ueberlegenheit zu erinnern (Hiob 38, 22. 23. Das ganze Capitel zeigt diesen Zweck des Mythus deutlich an). So ist auch der Cherub zu allen Zeiten Symbol der göttlichen Majestät. — Beim historisch-poetischen und philosophisch-poetischen Mythus muß der Erklärer das Historische oder Philo-

sophische von dem Dichterschmuck gehörig absondern. So wird man bei der Schildrung des goldnen Zeitalters (aus welchem die Propheten immer den Stoff nehmen, wenn sie recht glückliche Zeiten schildern wollen, vgl. Jes. 11, wo Hiskia's glückliche Regierung beschrieben wird; Jes. 65, 17 ff. Amos 9, 13. Ezech. 34, 25 ff.) sehr bald den Gedanken: „es muß dann in jeder Rücksicht besser für die Menschen seyn," als Hauptidee von dem Dichterschmuck (daß alsdann der Wolf bei dem Schafe friedlich liegen; Löwen und Rinder unter der Aufsicht eines Knaben mit einander weiden; Säuglinge an Höhlen der Schlangen spielen werden ꝛc.) absondern können.

7) Sehr nützlich wird es auch seyn, wenn der Interpret auf die verschiednen Zeiten der Schriftsteller, in welchen ein Mythus vorkommt, Rücksicht nimmt. Er wird durch eine Vergleichung derselben am leichtesten die allmälige weitere Ausbildung des Mythus erkennen können. Sehr auffallend ist dies beim Cherub. In den frühesten Zeiten war er Wächter des Paradie-

ses (ohne daß wir seine eigentliche Gestalt kennen); zu Mosis Zeiten hatten sie Flügel und standen über der Bundeslade; zur Zeit Davids befinden sie sich im Himmel und tragen den Thron Gottes; beim Ezechiel sind sie wahre monstra, Gestalten aus Menschen und Thieren zusammengesetzt; beim Verfasser der Apokalypse sind drei davon Thiere, einer ein Mensch, doch sind sie monströs: sie haben hinten und vorn viele Augen, haben sechs Flügel, können aber reden (was sie bei keinem andern Schriftsteller können); denn sie singen immer: heilig, heilig, heilig ist Gott! — Auch bei dem Mythus vom Scheol wird eine Vergleichung der verschiedenen Vorstellungen darüber zu verschiednen Zeiten und bei verschiednen Schriftstellern am besten lehren, wie sich dieser Mythus allmälig ausgebildet habe. Vgl. darüber Bauers hebr. Mythol. 1r. Bd. S. 159 ff.

8) Endlich wird es auch noch sehr viel zur richtigen Erklärung der hebräischen Mythen beitragen, wenn man sie mit den My-

then andrer alten Völker vergleicht. Man wird durch die auffallende Aehnlichkeit solcher Erzählungen bei verschiednen alten Völkern sich nicht bloß in seinem Glauben an eine hebräische Mythologie bestärkt fühlen (weil man, ohne inconsequent zu handeln, Sagen, die man bei andern Völkern für Mythen erklärt, bei den Hebräern nicht für wahre Geschichte halten kann), und die hebräischen Mythen selbst desto leichter erkennen können: sondern es wird eine solche Vergleichung auch sehr viel dazu beitragen, die Vorstellungen, welche den hebräischen Mythen zum Grunde liegen, mit desto größerer Zuverlässigkeit zu entwickeln. Denn eben die Aehnlichkeit der Mythen bei verschiednen Völkern von einem gleichen Grade der Cultur läßt uns analogisch auf ihre ähnliche Denk- und Vorstellungsart schließen. Und theils aus dieser Bemerkung, daß Völker, die auf Einer Stufe der Verstandescultur stehen, auch von übersinnlichen, der Anschauung nicht unterworfenen Gegenständen, Ursachen, Wirkungen ꝛc. ähnlich, zuweilen auch ganz gleich denken, läßt sich jene oft so auffallende Identität der

hebräischen und griechischen oder römischen Mythen erklären (keinesweges aber durch die höchst ungegründete Hypothese, die Griechen hätten ihre Mythologie nach der hebräischen copirt); theils auch daraus, daß es ja sehr wohl möglich sei, daß gewisse Facta, welche den Mythen zum Grunde liegen, sich bei dem einen Volk mit eben den oder ähnlichen Nebenumständen zugetragen haben können, wie bei dem andern. Eine große Ueberschwemmung ist in Ländern, die in der Nähe des Meeres oder großer Flüsse liegen, und überdieß in Gegenden, wo es oft Monate lang unaufhörlich regnet, wie im Morgenlande, eben so leicht möglich, als sie es in solchen Ländern, wie Griechenland, Italien ꝛc. ist. Man hat daher keinen Grund, die sogenannte Sündfluth, bei jener Vergleichung, mit der Deukalionischen für eine und ebendieselbe zu halten, sowenig als man zu der Behauptung berechtigt seyn möchte, Simson sei der griechische Herkules, die Babylonischen Thurmbauer seien die Giganten u. d. g., da es Leute von außerordentlicher Leibesstärke und Verwegenheit zu allen Zeiten geben kann und wirk-

lich gegeben hat *). Man muß daher bei der Vergleichung der hebräischen Mythen mit den Mythen andrer alten Völker die aufgefundene Aehnlichkeit bloß zur Aufklärung der eigentlichen Natur und des Sinnes der hebräischen Mythen, keinesweges aber zur scheinbaren Begründung höchst unwahrscheinlicher Hypothesen über die Entstehung der Mythen überhaupt benutzen. Ein sehr schätzbares Hilfsmittel bei diesem Geschäfte, sowie bei Erklärung der hebräischen Mythen überhaupt ist G. L. Bauers hebräische Mythologie des alten und neuen Testaments; mit Parallelen aus der Mythologie andrer Völker, vornehmlich der Griechen und Römer. Leipz. 1802. 2 Bde. gr. 8. **)

* * *

*) Vgl. Bauers hebr. Mythol. 1r. Bd. S. 50 f.

**) Ich habe von den hebräischen Mythen absichtlich so ausführlich (selbst mit Berührung einiger, wiewohl weniger, Puncte, die nicht unmittelbar hieher gehören) gehandelt, theils weil eine große Menge anthropomorphischer und anthropopathischer Redensarten und Vorstellungen erst dann das wahre Licht erhält, wenn man die Erzählungen, in welchen sie vorkommen, aus dem

Was den zweiten Punct im §. betrifft, daß man nämlich erst bei solchen Schriftstellern, die zu einer Zeit lebten, wo gereinigtere Religionsbegriffe im Umlauf waren, berechtigt sei, die grobsinnlichen Vorstellungen von Gott für die Form zu halten, in welche der Schriftsteller seine eigentlichen Gedanken gekleidet, so ist hiemit vorzüglich das Zeitalter eines David, Salomo, Jesaias, bis auf die Zeit des Exils gemeint. Denn zu den Zeiten dieser Männer hatte sich die Vorstellung Gottes unter dem Bilde eines Menschen, die schon die Mosaische Gesetzgebung zu unterdrücken gesucht hatte, im Ganzen völlig verlohren, wiewohl menschliche Vorstellungen von Gottes Eigenschaften und Verhältniß zur Welt oder eigentliche Anthropopathieen noch in Menge anzutreffen sind. Der Erklärer der

---

mythischen Gesichtspunct betrachtet; theils weil die ganze Idee von hebräischen Mythen noch nicht gar zu lange existirt, wenigstens noch nicht allgemein angenommen und gleichsam accreditirt ist, weshalb die ganze Sache wohl einer öftern und deutlichen Auseinandersetzung bedarf, damit jeder Unbefangne selbst prüfe, und sich von der Wahrheit überzeuge.

heiligen Schrift wird also in Büchern aus diesem Zeitalter eigentliche anthropomorphische Vorstellungen von Gott für Tropen halten, die zur Versinnlichung und Verschönerung der eigentlichen Gedanken gebraucht worden sind. Den Anthropopathieen hingegen wird er um so weniger von ihrer sinnlichen Hülle nehmen, jemehr der Geist eines Buchs zu dem sichern Schluß berechtigt, daß die Begriffe des Zeitalters, oder die individuellen Vorstellungen des Schriftstellers noch nicht gereinigter gewesen seyn müssen; und so auch im entgegengesetzten Falle.

Den dritten Punct des §. kann eine Vergleichung der Stelle 2 Sam. 24, 1. mit 1 Chron. 21. oder 22, 1. am besten erläutern. In der erstern Stelle wird der Entschluß Davids, eine Volkszählung vornehmen zu lassen, dem Einfluß Gottes, in der letztern der Wirkung des Satans zugeschrieben. Dieser Widerspruch wird nur dann begreiflich, wenn man auf das Zeitalter Rücksicht nimmt, in welchem die Verfasser beider Bücher lebten. Man muß nämlich aus mehreren Gründen, die hier nicht aus einander gesetzt werden kön-

nen, den Sammler oder Anordner der Nachrichten, die im zweiten Buch Samuels stehen, in eine frühere Zeit setzen, als den Annalisten, der das erste Buch der Chronik zusammengetragen hat. Beide mögen aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben, aber auf die Darstellung und Ausführung der Erzählungen beider hat wohl der Geist ihres verschiednen Zeitalters Einfluß gehabt. Der Verfasser des zweiten Buchs Samuels lebte wohl zu einer Zeit, wo man noch alle gute und böse Ereignisse unmittelbar auf Gott, als ihren Urheber, zurückführte. Der Verfasser des ersten Buchs der Chronik lebte wahrscheinlich nach dem Babylonischen Exil, wo die Lehre von guten und bösen Engeln, die als Werkzeuge der Vorsehung Gutes und Böses in der Welt bewirkten, erst recht ausgebildet worden war. Daher schreibt er den Ideen seines Zeitalters gemäß, dem Satan zu, was man in frühern Zeiten von Gott selbst herleitete.

Ueberhaupt hat der Interpret der Bibel auch bei der Erklärung der anthropopathischen Redensarten genaue Rücksicht auf die Zeitperiode vor und nach dem Babylo-

nischen Exil zu nehmen. Vor demselben hatten die religiösen Vorstellungen der Juden eine gewisse feste Consistenz und Haltung. Nach jener Wegführung des jüdischen Volks in ein fremdes Land mußten sich durch ihren Umgang mit Chaldäern, Aegyptiern, Persern, auch ihre religiösen Begriffe verändern; sie mußten natürlicherweise durch den gesellschaftlichen Verkehr manche jenen Völkern eigenthümliche Vorstellung, die etwas Anziehendes für sie hatte, in ihr eignes Glaubenssystem aufnehmen; und daraus wird denn allein die Aehnlichkeit begreiflich, die manche Ideen, welche sich in Büchern aus dieser spätern Zeit vorfinden, mit chaldäischen und persischen Vorstellungen haben. Sehr einleuchtend wird dieß durch die Vorstellung, daß Gott den Satan in den Tartarus hinabgestoßen, und hier in diesem finstern Kerker mit Ketten gefesselt habe. Eine Vorstellung, die die Juden aus Chaldäa mitbrachten, und die sich bis auf die Periode des neuen Test. erhalten hat (vgl. 2 Petr. 2, 4.). Die Chaldäer und Parsen lehrten eben dieß von ihrem Ahriman. Die Apostel bedienten sich dieser bei

Judenchristen accreditirten Vorstellung, um sie über die nachtheiligen Wirkungen des Teufels und andrer, unter seiner Oberherrschaft stehender bösen Geister zu beruhigen; denn neben jener Vorstellung existirte dennoch auch der Glaube an die Wirksamkeit des Satans und der bösen Engel, den die Juden gleichfalls aus dem Exil (wie die ganze Dämonologie überhaupt) mitgebracht haben; denn bei den Chaldäern bewirkt Ahriman und seine Hilfsgenossen, die Dew's, alles Unglück in der Welt; er erscheint auf der Erde, hält sich gern an wüsten, abgelegenen Orten auf; quält die Menschen mit allerlei schrecklichen Krankheiten; reitzt sie zum Bösen, und hindert das Gute, das sie thun wollen. Das sind die wesentlichen Vorstellungen der spätern Juden vom Teufel, die wir in einigen apokryphischen Büchern, vorzüglich im Tobias, im Buch der Weisheit, und im neuen Test. antreffen.

Was den letzten Punct im §. betrifft, so finden wir ein sehr deutliches Beispiel davon in der neutestamentlichen Lehre von unsrer Versöhnung mit Gott durch den Tod Christi. Es ist nicht zu läugnen, daß

diese Lehre eine Anthropopathie ist, welche nicht bloß die unbefangne Vernunft anstößig findet, sondern die auch dem ganzen Geist des Christenthums und selbst klaren Aussprüchen seiner ersten Stifter und Begründer widerstreitet. Die Vernunft sagt uns nämlich, daß Gott durch unsre Vergehungen nicht im eigentlichen Sinne beleidigt und zum leidenschaftlichen Zorn gereitzt werden könne, sondern daß sein sogenannter Zorn über unsre Sünden nichts anders seyn könne, als ein leidenschaftloses moralisches Mißfallen an unsrer sittlichen Verschlimmerung, welches sich in eben dem Grade vermindern müsse, in welchem wir uns moralisch bessern; daß es mithin, außer dieser unsrer Besserung, kein andres Mittel geben könne, Gott wieder mit uns auszusöhnen, d. h. sein Wohlgefallen wieder zu erlangen, am allerwenigsten die Genugthuung eines andern für das, was wir selbst hätten thun sollen. Mit diesen Aussprüchen der Vernunft stimmt das Christenthum überein. Es macht gleichfalls zur Bedingung des göttlichen Wohlgefallens die Heiligung, ohne welche niemand den Herrn sehen kann, und

schärft es sehr nachdrücklich ein, daß ein blo-
ßes Herr, Herr! sprechen zu dem Stif-
ter des Christenthums (bloßes Anerkennen
seines Verdienstes) nichts nütze, wenn damit
nicht die Ausübung des göttlichen
Willens verbunden sei. Dazu kommen die
rührendsten Vorstellungen, die es von Got-
tes Vaterliebe gegen alle Menschen ohne
Unterschied macht, der auch dem verworfensten
Sünder nie die Mittel zu seiner moralischen
Besserung entzieht (Langmüthigkeit), sondern
will, daß allen geholfen werde,
und daß alle zur Erkenntniß der
Wahrheit (ihrer Pflichten, und der damit
als Folge verbundnen Glückseligkeit) gelan-
gen; woraus denn unwidersprechlich folgt,
daß es nie eine Zeit gegeben haben könne, wo
Gott so zornig auf die Menschen wegen ihrer
moralischen Gebrechen gewesen sei, daß es
des blutigen Todes des edelsten und vollkom-
mensten unter ihnen, als des einzigen Mit-
tels zu seiner Aussöhnung bedurft hätte.
Demungeachtet steht die Lehre, daß Christus
an unsrer Statt gelitten hat und gestor-
ben ist, ausdrücklich in der heiligen Schrift,

und sie möchte sich schwerlich wegexegesiren lassen, ohne den klaren Worten derselben Gewalt anzuthun (vgl. die §. 28. Erläut. citirten Stellen S. 129.). Wer indessen Rücksicht auf das Zeitalter der biblischen Schriftsteller nimmt, der wird sich den Widerspruch, der sich zwischen dieser Lehre und den sonstigen Aeußerungen der Apostel findet, aus den damals herrschenden Begriffen über Versöhnung Gottes durch Opfer, über dadurch zu erlangende Sündenvergebung ꝛc., an welche die Apostel und alle diejenigen, an welche sie ihre Belehrungen richten, gewöhnt waren, sehr leicht erklären können. Er wird finden, daß selbst die Ausdrücke, deren sich die Apostel von dem Tode Jesu bedienen, aus der damaligen Opfersprache entlehnt sind (ἱλασμος, חַטָּאָה 3 Mos. 4, 3. 8. ein Sühnopfer 1 Joh. 2, 2; αἱμα αμνου αμωμου και ασπιλου 1 Petr. 1, 19; ἱλαστηριον, כַּפֹּרֶת 2 Mos. 25, 17; λυτρον פְּתוּי 4 Mos. 3, 51. פִּדְיוֹן 2 Mos. 21, 30 ꝛc.), und mithin diese ganze Lehre von dem versöhnenden und stellvertretenden Tode Jesu für eine Anthropopathie erklären, die in den damaligen Zeitbegriffen ihren Grund hatte.

hatte. Man vergleiche was darüber bereits oben S. 131. gesagt worden ist.

§. 36.

Was nun die andre Regel betrifft, (§. 34) — daß man nämlich bei der Erklärung der anthropomorphischen und anthropopathischen Ausdrücke der heiligen Schrift auf den schriftstellerischen Charakter des Autors, in welchem sie vorkommen, Rücksicht nehmen solle —, so heißt dieß soviel, man soll jedesmal daran denken, ob man einen Historiker oder Dichter vor sich hat. Bei beiden wird die Behandlung jener Ausdrücke verschieden seyn müssen. Beim Historiker hat man vorzüglich auf die drei Stücke zu achten: auf die Materie, auf die Form, und auf gewisse Nebenabsichten, die er durch seine Darstelluug erreichen wollte. Ist man über diese Puncte erst zu bestimmten Resultaten gekommen, so wird das Hauptgeschäft

des Interpreten, über die vorkommenden Anthropomorphismen und Anthropopathieen das gehörige Licht zu verbreiten, keine großen Schwierigkeiten weiter machen. — Bei einem Dichter erinnere man sich stets an den eigenthümlichen Charakter morgenländischer Dichter überhaupt, und suche den Grad der Bildung des Dichters selbst zu erforschen (wobei doch aber die jedesmaligen Umstände und Situationen, in welchen er sich befand, nicht aus der Acht zu lassen sind). Alsdann suche man den Sinn, welchen die Dichterbilder haben, zu entwickeln. — Bei den Propheten hat man nach eben diesen Grundsätzen zu verfahren.

Der erste Punct, auf den man also bei einem Historiker zu sehen hat, ist die Materie oder die Nachrichten selbst, die er überliefert. Die erste und natürlichste Frage hiebei ist nun wohl diese: wo hat der Verfasser

die Nachrichten, die er erzählt, her? Hat er die Dinge und Begebenheiten, sowie er sie beschreibt, selbst gesehen; oder haben sie sich lange vor ihm zugetragen, und ist die Quelle, woraus er sie schöpfte, mithin bloße Tradition der Vorfahren? War zu der Zeit, als sich die erzählten Begebenheiten ereignet haben sollen, schon die Sitte üblich, merkwürdige Begebenheiten aufzuzeichnen, oder haben sich die Nachrichten davon durch mündliche Ueberlieferungen bis zu ihrer ersten Aufzeichnung erhalten? Konnte oder wollte der Geschichtschreiber über die Nachrichten, die er vorfand, urtheilen, ihre Glaubwürdigkeit prüfen ꝛc., und zeigen sich in seiner Geschichte Spuren, daß er dieß wirklich gethan habe? — Je nachdem man sich diese Fragen verschieden beantwortet, wird auch der Gesichtspunct verschieden seyn, aus dem der Interpret die vorkommenden Anthropomorphismen und Anthropopathieen zu beurtheilen hat. Sehr einleuchtend wird dieß durch das Beispiel der Mosaischen Schriften werden. Den Nachrichten, welche die Genesis enthält, sieht man es an, daß Moses sie treu wieder erzählt habe,

wie er sie in der Quelle, aus welcher er schöpfte, vorfand. Er ist hier bloß Referent, er überliefert also treu die Geschichte der Denkungsart der Vorväter, wie er sie aufgezeichnet fand, ohne eigne Reflexionen in sie hineinzuverweben. Daher hat er im Anfange seiner Welt- und Menschengeschichte sogar die vorhandnen verschiednen Urkunden wörtlich aufgenommen, um selbst über die kleinen unbedeutenden Abweichungen derselben von einander das Urtheil der Nachwelt zu überlassen. Wer also die in der Genesis vorkommenden Anthropomorphismen und Anthropopathieen richtig erklären will, der muß sich in die früheste Periode der Verstandescultur versetzen; er muß über die menschlichen Vorstellungen von Gott weder allegorisiren, noch systematisch philosophiren, sondern stets eingedenk seyn, daß er die Documente der ersten und ältesten (mithin sehr unvollkommnen, mit keiner neuern Schule zu parallelisirenden) Philosophie vor sich habe, wo unsre richtigern Ansichten der Dinge wohl nicht zu suchen seyn möchten. Dem Obigen zufolge wird man hier die meisten Anthropomorphismen und Anthropopa-

thieen aus dem mythischen Gesichtspunct zu betrachten haben (§. 35.). Mit der Geschichte Moses (mit dem zweiten Buche) geht die Periode an, wo sich die eigentlichen grobsinnlichen Anthropomorphismen ganz verlieren, weil jetzt die individuelle hellere Denkungsart des Geschichtschreibers seines Zeitalters auf seine Darstellung Einfluß hatte, welches vorhin, da er bloß Referent seyn wollte, nicht der Fall gewesen war. Nur freilich sind seine Schriften voll von den gröbsten Anthropopathieen, wie sich dieß auch von dem Zeitalter, in welchem er lebte, nicht anders erwarten läßt. Der Interpret muß den klaren Worten in diesen Vorstellungen durch keine Künsteleien einen Sinn unterzulegen suchen, wie man ihn zu haben wünscht, sondern sie für das gelten lassen, was sie sind, für grobsinnliche Vorstellungen eines Verstandes, der noch durch keine Philosophie ausgebildet worden ist, und die wir nach unsern bessern Begriffen zu berichtigen haben.

Was den zweiten Punct betrifft, auf welchen man hier zu sehen hat, nämlich die

Form oder Art der Darstellung, so hat man zu untersuchen, ob der Geschichtschreiber bloß die Absicht hat, die Begebenheiten treu wieder zu erzählen, oder ob ihm mehr um eine pragmatische Darstellung derselben zu thun ist. Im letztern Falle werden manche vorkommende menschliche Vorstellungen von Gott nicht für Begriffe des Zeitalters, in welches die erzählten Begebenheiten gehören, sondern für besondre Vorstellungen des später lebenden Erzählers zu halten und mit Rücksicht auf das Zeitalter des letztern zu erklären seyn. Das ist besonders der Fall bei den Büchern der Chronik und der Könige. — Zur Form einer Schrift gehört ferner die ganze Art des Ausdrucks, der Stil. Daß man auch auf diesen bei den hebräischen Historikern Rücksicht nehmen müsse, wenn man die in ihnen vorkommenden Anthropopathieen und Anthropomorphismen nach richtigen und zuverlässigen Grundsätzen erklären will, bedarf keines Beweises. Es läßt sich nun aber bei den hebräischen Historikern kein allgemeiner Charakter des Stils angeben, sowie dieß bei einem Geschichtschreiber späterer Zeiten der

Fall ist; denn bei dem feurigen, reitzbaren Hebräer ist es unmöglich, daß sich nicht sein Ausdruck nach dem verschiednen Interesse, das er an den zu erzählenden Dingen nimmt, sehr verschieden modificiren, bald trocken erzählend, bald lebendig und mahlerisch, und gewissermaßen historisch-poetisch seyn sollte. Daher ließe es sich erklären, daß sich in den hebräischen Geschichtschreibern ganze poetische Stücke finden, worin gewisse für den Verfasser interessante Facta in einer erhabnen, mahlerischen, mehr poetischen als prosaischen Sprache erzählt werden, wenn man nicht diesen poetischen Stücken insgesammt einen spätern Ursprung beilegen will, wozu man doch nicht bei allen hinreichende Gründe haben möchte. Dahin gehört Jakobs Segen 1 Mos. 49, 1 ff., das Siegeslied Mosis über den Auszug aus Aegypten 2 Mos. 15, 1 ff., der Weissagungsgesang Mosis auf die Strafen der Israeliten für ihre Abgötterei 5 Mos. 32, 1 ff. Sein Abschiedssegen 5 Mos. 33, 1 ff, das Siegeslied Baraks und der Deborah Richt. 5, 1 ff. u. a. m. Diese Stücke hat der Interpret als Poesieen zu behandeln, die darin vorkommen-

den, im Verhältniß mit andern Aeußerungen des Geschichtschreibers oft sehr groben Anthropopathieen nicht im eigentlichen strengen Wortsinne zu nehmen, sondern das Meiste von solchen Hyperbeln auf Rechnung der luxuriösen, durch das Interesse des Gegenstandes noch besonders erhitzten Phantasie des Morgenländers zu setzen. Man vgl. nur die fürchterlichen Vorstellungen von Gottes Grimme im Weissagungsliede Mosis (5 Mos. 32, 19 ff.), die also nicht zu urgiren sind. Ebenso wird man auch die in solchen Liedern vorkommenden Anthropomorphismen für poetischen Schmuck halten müssen, z. B. im Siegesliede Mosis über den glücklichen Auszug aus Aegypten, die Redensarten: Jehova ist ein tapferer Krieger; seine rechte Hand zerschlug die Feinde; das Blasen seines Mundes theilte das Wasser 2c. — Außer diesen hin und wieder vorkommenden, durch ihren Inhalt sich von der simplen Prosa merklich unterscheidenden Stücken finden wir noch bei den hebräischen Historikern Schildrungen und Erzählungen, die weder den eigenthümlichen Charakter der Poesie noch der Prosa an sich tragen, sondern

gleichsam ein Mittelding zwischen beiden sind. Man pflegt sie historische Poesie zu nennen. Der rohe, noch ungebildete Naturmensch pflegt bei Erzählung dessen, was er gehört oder gesehn, gern seiner Einbildungskraft freien Lauf zu gestatten; deshalb wird seine Erzählung bildlich, mahlerisch, lebendig, und erhält dann so leicht den Anstrich des Wunderbaren und Außerordentlichen. Je mehr der menschliche Verstand an ein ruhiges, leidenschaftloses Denken gewöhnt, kurz, je mehr er gebildet ist, desto leichter wird es dem Menschen, ein gesehenes oder gehörtes interessantes Factum treu und kunstlos zu erzählen, und sich dabei gegen den Einfluß seiner Phantasie zu bewahren. Die Menge solcher poetisch-prosaischen Erzählungen wird daher in eben dem Grade größer, je weiter wir bis zu den frühsten hebräischen Urkunden der Welt- und Menschengeschichte zurückgehen. Daß sich also in der Genesis die meisten Beispiele von dieser Art des Stils finden, versteht sich von selbst. Schon der selige Abt Jerusalem rechnete die ersten Capitel derselben zu dieser Art der

Poesie *). Allein auch in den spätern historischen Büchern finden sich Beispiele davon, z. B. im 2 Buch Mose die Jugendgeschichte Moses; seine Berufung zum Volksretter im brennenden Busch; seine Wunder in Aegypten; die Gesetzgebung auf Sinai u. a.; im vierten Buch unter andern Bileams redende Eselin; im Buch Josua die Eroberung von Jericho; das Stillstehen der Sonne; im Buch der Richter ganz vorzüglich Simsons Heldenthaten; mehrere Erzählungen in den Büchern Samuels und der Könige; das ganze Buch Jonas u. s. w. Alle dergleichen historisch-poetische Stücke unterscheiden sich durch die ganze mahlerische, anschauliche, meist romanhaft klingende Darstellung sehr auffallend von der simplen Prose. Und diese Sprache ist es eben, in welcher alle die Erzählungen vorgetragen sind, die wir dem Obigen (§. 35.) zufolge, für Mythen zu halten haben. Ueber die hermeneutische Behandlung derselben und der in ihnen vorkommenden

*) Briefe über die Mos. Schriften und Philosophie 1. Samml. Braunschw. 1762. 4r. Brief, S. 82.

menschlichen Vorstellungen von Gott ist bereits das Nöthige gesagt worden.

Der dritte Punct, auf den man bei den hebräischen Historikern zu achten hat, wenn man die in ihnen vorkommenden menschlichen Vorstellungen von Gott richtig erklären will, ist die Aufmerksamkeit auf gewisse unverkennbare Nebenabsichten, welche sie bei Abfassung ihrer Geschichte gehabt haben. Es ist freilich unstreitig, daß der Hauptzweck der hebräischen Historiker kein andrer, als der gewesen sei, die Geschichte ihrer Nation der Nachwelt aufzubewahren: allein bei sorgfältigerer Aufmerksamkeit sieht man, daß sie bei Abfassung ihrer Werke noch die Nebenabsicht gehabt haben, ihre Religion und ihren ganzen religiösen Cultus ihren Zeitgenossen und Nachkommen ehrwürdig und heilig zu machen, und die Religion selbst, oder mit andern Worten, die Verehrung ihres Nationalgottes Jehova, zu erhalten. Man kann gewissermaßen sagen, die ganze Religion des Israelitischen Volkes sollte im Grunde nur Glaube an seine eigne Geschichte seyn, insofern sich in dieser die un-

verkennbarsten Spuren von einem besondern Schutze seines Nationalgottes Jehova finden. Das gab denn auch den Geschichtschreibern dieser Nation den Gesichtspunct an, aus welchem sie alles vorstellten. Sie führen daher alles Glück und Unglück der Nation auf Jehova zurück, stellen jenes als Folge der Anhänglichkeit derselben an ihn, dieses als Folge des Ungehorsams und der Versündigung gegen ihn vor. Und das ist nicht etwa bloß in den frühern historischen Schriften, sondern auch in den spätern der Gesichtspunct, aus welchem alles vorgestellt wird. Moses stellt Fruchtbarkeit des Landes, Segen und häusliches Glück, Sieg über die Feinde, Errettung aus allerlei Gefahren und Uebeln als Belohnung Jehova's für die ihm bewiesene Verehrung; sowie Unfruchtbarkeit, Niederlagen, schnelles Hinwegsterben bei Uebertretung der Gesetze, Pest ꝛc. als Wirkung seines Zorns vor. Denselben Gesichtspunct nehmen die spätern Schriftsteller bis zu den Zeiten nach dem Exil. Dazu kommt noch die oft mikrologische Genauigkeit, mit der die hebräischen Historiker alles dasjenige beschrei-

ben, was auf die Verehrung Jehova's Beziehung hat, gleich als ob ihm überaus viel daran liege, daß alles Ceremonielle bei seiner Verehrung aufs pünctlichste erfüllt werde. Aus dem allen folgt unläugbar, daß die hebräischen Geschichtschreiber noch die Nebenabsicht gehabt haben, die Verehrung Jehova's zu erhalten und zu befördern *). Diese Nebenabsicht nun hat wohl unstreitig manche grobe hervorstechende anthropopathische Vorstellung von Gott veranlaßt. Die Vorstellung, daß Gott die entsetzlichsten Flüche über diejenigen ausgesprochen habe, die ihm nicht treu bleiben würden; daß er seine Verehrung zu der Bedingung gemacht, unter welcher er seinem Lieblingsvolk Macht geben werde, unschuldige Völker zu morden und Städte und Länder zu verheeren; daß er sich für dieses Volk auf jede Art verwendet, sollte sie auch unter seiner Würde seyn; daß er für die Vernachlässigung gewisser ihm zu leistender widersinniger Cerimonien das Volk mit Seuchen

*) Ueber diesen Punct vgl. Meyers Hermeneut. d. A. T. Th. 2. §. 162., wo alles ausführlich aus einander gesetzt und mit Beispielen belegt ist.

kraft, welche Tausende hinraffen: diese und viele andre ähnliche Vorstellungen würden vielleicht weniger in den hebräischen Geschichtschreibern anzutreffen seyn, wenn es nicht bei Erzählung der Begebenheiten noch ihre Nebenabsicht gewesen wäre, den Jehovadienst einzuschärfen. — Bei der Erklärung der anthropopathischen Vorstellungen von Gott gewährt die Aufmerksamkeit auf diesen Umstand den Nutzen, daß man dergleichen Vorstellungen nicht zu sehr urgiren, nicht im strengsten Sinne nehmen, und das Anstößige, Halbwahre oder offenbar Falsche in denselben nicht gradezu auf Rechnung der Unwissenheit des Geschichtschreibers setzen, sondern es für eine ihm zweckmäßig scheinende Art der Darstellung halten, und als Nebensache von dem rein-Historischen absondern wird. Ein anderer Vorwurf, den man alsdann freilich dem Geschichtschreiber machen könnte, verliert für jeden billig denkenden, auf die Zeitumstände Rücksicht nehmenden Beurtheiler seine Kraft.

Wenn man nun auf die genannten drei Puncte sorgfältig Rücksicht nimmt, so wird es nicht schwer werden, über die in den

Historikern vorkommenden Anthropomorphismen und Anthropopathieen das gehörige Licht zu verbreiten. Man wird alsdann jede Erzählung, in welcher die Gottheit als unmittelbar handelnd auf eine menschliche Weise vorgestellt, oder worin von derselben etwas behauptet wird, was unter ihrer Würde ist, sogleich ihrer wahren Natur nach beurtheilen, das Historische von der Einkleidung (die Materie von der Form) sondern, und die menschlichen Vorstellungen aus dem richtigen Gesichtspunct erklären können. Eine vertraute Bekanntschaft mit der Sprache und Denkungsart der alten Welt, und den eigenthümlichen religiösen Vorstellungen der hebräischen Nation überhaupt, darf hier freilich dem Erklärer nicht fehlen. Hat er sich diese erworben *), so wird

*) Man kann es sich zwar a priori abstrahiren, wie Menschen, deren Verstand noch an kein philosophisches Nachdenken gewöhnt war, von allen Ereignissen in der physischen und moralischen Natur werden gedacht und gesprochen haben, und man könnte sich auf die Art also einen Begriff von der Sprache der alten Welt machen. Allein sicherer schöpft man die Kenntniß derselben doch aus der

er theils nicht überall Anthropomorphismen und Anthropopathieen in diesen uralten Denkmälern finden, wo bloß Ausdruck und Sprache der alten Welt ist *); theils die vorkommen-

men-

Lectüre der ältesten Ueberreste jener Zeit, den Schriften des A. T. und dem Homer. Daß die Sprache und Vorstellungsart des letztern der Sprache in den heiligen Büchern ziemlich ähnlich sei, ist bekannt, und darauf ist auch in dieser Schrift schon durch einige Beispiele hingedeutet worden. Ausführlicher ist dieß geschehen in der lehrreichen, aber noch nicht vollendeten Schrift des Hrn. G. R. R. Hezel: Geist der Philosophie und Sprache der alten Welt. Lübeck und Leipz. 1794. 1r. Th. Auch wird Eichhorns Urgeschichte, herausgegeben mit Einleit. u. Anmerk. von D. J. Ph. Gabler, Altorf 1790. 3 Bde. ein treffliches Hilfsmittel zur Erlangung jener Kenntniß seyn.

*) Dahin gehört z. B. das so oft vorkommende Sprechen und Befehlen Gottes, welches in der Sprache der alten Welt nichts anders heißt, als: man dachte sich dieß oder jenes als Willen, als Befehl Gottes. So auch die Ausdrücke: Gott zeigte jemandem etwas an; er öffnete ihm die Augen u. d. g., welche soviel heißen, als: es entdeckte jemand ganz unvermuthet etwas. Jeden unvermutheten Erfolg, jedes überraschende Ereigniß leitete die alte Welt (mit Uebersehung der Mittelursachen) unmittelbar von Gott selbst ab.

menden leicht nach unſrer Sprache und Denkungsart berichtigen können.

Um die bei Dichtern vorkommenden anthropomorphiſchen und anthropopathiſchen Ausdrücke und Redensarten gehörig erklären zu können, muß man zuvörderſt ſich mit dem eigenthümlichen Charakter morgenländiſcher Dichter überhaupt bekannt machen. Die morgenländiſche Poeſie iſt ganz das, was jede Poeſie ſolange iſt, als die Kunſt noch nichts zu ihrer Verſchönerung gethan hat, nämlich kunſtloſer, völlig natürlicher Ausbruch der Fülle der Empfindungen. Daher jene Stärke und natürliche Simplicität im Ausdruck, jenes Leben, jene Majeſtät und Kühnheit in den Bildern; daher das Ueberraſchende, Unvorbereitete in Uebergängen und Wendungen: kurz, daher der eigenthümliche Charakter, wodurch ſich morgenländiſche Dichter ſo auffallend von andern in einem kältern Himmelsſtrich lebenden unterſcheiden. Wenn man ſich bei der Leſung der hebräiſchen Dichter ſtets an dieſe Eigenthümlichkeiten der orientaliſchen Poeſie überhaupt erinnert, ſo werden einen manche

sonst anstößige anthropomorphische und anthropopathische Ausdrücke von Gott weniger befremden, und man wird wissen, aus welchem Gesichtspuncte man sie anzusehen und zu erklären habe. Beispiele solcher kühnen Bilder möchten folgende seyn: vor dem Schnauben seiner Nase berstet die Erde 2 Sam. 22, 16. Dampf geht aus seiner Nase und verzehrend Feuer aus seinem Munde das. Vs. 9. Seine Lippen sind voll Schaum und seine Zunge ist ein fressend Feuer Jes. 50, 27. Er zertritt mit seinen Füßen die Feinde Ps. 74, 3. Gott bricht das Herz (vor Jammer) Jer. 31, 20. Er reitet auf dem Cherub Ps. 18, 11. 2 Sam. 22, 11; fährt auf den Wolken und geht auf den Fittigen des Windes Ps. 104, 3. Er mißt die Wasser mit der Faust und den Himmel mit der Spanne, wieget Berge und Hügel auf einer Wage Jes. 40, 12. Alle diese kühnen, majestätischen Bilder sind das Product einer sehr feurigen Phantasie, Ausdruck eines Herzens, das von dem

Gegenstande, von dessen Betrachtung es voll war, gern in Worten sprechen mochte, die der Größe und Erhabenheit desselben angemessen wären.

Sehr nützlich, oder vielmehr unentbehrlich wird dem Interpreten zu einer richtigen Erklärung der bei den Dichtern vorkommenden Anthropomorphismen und Anthropopathieen auch die Kenntniß des Orients überhaupt, der daselbst herrschenden Gebräuche, Gewohnheiten, Lebensart ꝛc. seyn. Ohne diese Kenntniß möchte er oft schwerlich im Stande seyn, manche von jenen Redensarten, die sich ganz genau auf solche Eigenthümlichkeiten des Orients beziehen, zu erklären. So läßt sich die Redensart: Gott wird die Israeliten mit der Wurfschaufel aus dem Lande werfen (Jer. 15, 7.), und die Babylonier mit einem tödtlichen Besen zusammenfegen (Jes. 14, 23.) aus der im Orient gebräuchlichen Art, das Getraide von der Spreu zu reinigen, erklären. Hieher gehören auch Jes. 30, 28. Amos 9, 9. So läßt sich die öfters vorkommende Drohung Jehova's an Zions Töch-

ter, an Städte, die per prosopop. als Frauenzimmer angeredet werden: er wolle ihre Schaam aufdecken und sie so entblößt zur Schau stellen (Jes. 47, 3. Jer. 13, 26. Nah. 3, 5. 6. Hos. 2, 3. auch Jes. 3, 17. nach der richtigen Erklärung), aus der im Orient üblichen Sitte erklären, nach welcher kriegsgefangne Weiber, Huren ꝛc. auf diese Weise bestraft wurden. — Der Ausdruck: Gott zieht den Widersetzlichen einen Ring durch die Nase, und legt ihnen ein Gebiß in's Maul (Ezech. 38, 4. 2 Kön. 19, 28.) bezieht sich auf die Gewohnheit, den Kamelen, Mauleseln, Löwen und andern Thieren einen Ring durch den durchbohrten Nasenknochen zu ziehen, oder einen Maulkorb anzulegen, um sie kirre zu machen, und nach Belieben lenken zu können. Der Sinn dieser auf Gott angewandten Redensart ist also sehr einleuchtend. — So können die Redensarten: Gott schießt mit vergifteten Pfeilen (Hiob 6, 4.); er fährt auf einem Siegeswagen (Habak. 3, 8.); bewahrt seine Waffen (Bogen, Köcher, Pfeile, Spieße,

Schwerdter vgl. §. 13. Not. c, S. 60 f.) in seiner Rüstkammer auf (Jer. 50, 25.) aus der damaligen Art Krieg zu führen, erklärt werden. — Die Bilder von Gottes Kleidung (Jes. 6, 1: Dan. 10, 5.) sind von der Kleiderpracht der morgenländischen Könige hergenommen.

Die zweite im §. gegebne Regel — daß man nämlich den Grad der Bildung des Dichters zu erforschen suchen solle — will eigentlich soviel sagen: man suche sich durch eine sorgfältige Zusammenstellung und Vergleichung aller vorhandnen Aeußerungen eines Dichters über Gott und sein Verhältniß zur Welt das muthmaßliche Glaubenssystem desselben zu abstrahiren; schließe a potiori (von den mehrmals vorkommenden ähnlichen Ideen) auf die wirkliche Ueberzeugung desselben, und bemühe sich, die abweichenden oder gar widersprechenden Vorstellungen aus wahrscheinlichen Ursachen zu erklären. An dem Beispiel des David wird sich dieß am besten erläutern lassen. David hatte weder in den frühern Jahren seines Lebens, als Hüter der Schafe, noch späterhin

als Regent unter den traurigsten Abwechslungen seiner Schicksale Gelegenheit gehabt, seinen Verstand durch wissenschaftliche Beschäftigungen zu bilden. Nichtsdestoweniger finden wir in seinen Liedern so wahre und richtige Vorstellungen von Gottes Eigenschaften, wie sie sich ein philosophischer Scharfsinn machen kann. Die eigne Beobachtung und Erfahrung scheint bei ihm diese Gedanken geweckt und diese Ueberzeugungen befestigt zu haben. Sein unerschütterlicher Glaube an Gottes Macht, Weisheit und Güte war daher in den trübsten Augenblicken seines Lebens eben so lebendig, als in den Stunden der Freude. Die Belege dazu finden sich fast in jedem seiner Lieder. Vgl. Ps. 33, 6—9; 4. 5; 13—15. Ps. 104 (der doch wohl den David zum Verfasser haben möchte). Befremdend ists nun freilich, daß eben derselbe David, der so wahre Begriffe über Gott und sein Verhältniß zur Welt äußert, doch zuweilen sehr unwürdige anthropopathische Vorstellungen von Gott verräth. Gott ist ihm gemeinschaftlicher Vater der Menschen, der allen gütig ist und sich aller seiner Werke erbarmet, und dabei ist er ihm

doch auch der engherzige Nationalgott der Juden, der dieses Volk vor allen übrigen begünstigt (Ps. 94, 5; Ps. 95, 7; Ps. 10, 16 u. a. m.). — Gott ist zwar überall gegenwärtig, er hört den, der zu ihm betet, überall, im Tempel, in seinem Hause oder an abgeschiednen Orten: aber dennoch ist Zion sein Haupt-Wohnsitz; hier hört er die Gebete der Frommen am liebsten; hier kann man sich seines besondern Schutzes versichern (Ps. 3, 5; Ps. 43, 3. 4. u. a. m.). — Gott ist zwar allgütig, liebevoll und barmherzig: aber dabei ist er doch oft so zornig und rachsüchtig, daß er sich gar nicht mäßigen kann (Ps. 6, 2; Ps. 94, 1. 2. u. a.). In sehr vielen Psalmen fordert David Gott daher ausdrücklich zur Rache an seinen Feinden auf (vgl. §. 32. Erläut. gegen das Ende. S. 189.).

Eine sorgfältige Vergleichung dieser anthropopathischen Vorstellungen Davids mit seinen übrigen wahren und richtigen Begriffen von Gott lehrt, daß die Zahl jener von der Zahl dieser bei weitem übertroffen wird; daß wir also hinlänglichen Grund haben, bei David

wirklich aufgeklärte religiöse Ueberzeugungen vorauszusetzen. Wir müssen uns also bemühen, die Aeußerungen, welche jenen geläuterten Begriffen widersprechen, aus wahrscheinlichen Ursachen zu erklären. Und das wird uns nicht schwer werden, wenn wir, der Regel im §. zufolge, die Umstände und jedesmaligen Situationen, in welchen sich David bei Abfassung seiner Lieder befand, nicht aus der Acht lassen. Einmal muß man nicht vergessen, daß David die meisten seiner Lieder zum populären Gebrauch verfertigte; sie sollten beim Gottesdienst unter Instrumental-Begleitung abgesungen werden. Natürlich mußte er sich an die herrschenden Volksideen anschmiegen, wenn seine Lieder den beabsichtigten Effect thun sollten. Daher wohl die eingewebte Lieblingsidee der Juden von Jehova, ihrem Nationalgott, von seinem Hauptwohnsitz unter diesem seinem Volke auf dem heiligen Berge Zion u. s. w. Und dann denke man sich in die verschiednen Situationen, in welchen sich David bei der Verfertigung der verschiednen Lieder befand. Bald fühlte er sich von seinen

Feinden überall verfolgt und geängstigt; bald beunruhigte ihn sein eignes Gewissen über begangne Sünden u. s. w. Alles dieses mußte einen großen Einfluß auf Davids Gedanken, Empfindungen und deren Ausdruck haben, auch wenn er ein weniger empfindsames Herz gehabt hätte. Daher kommen wohl in seinen sogenannten Fluchpsalmen die Aufforderungen Gottes zur schrecklichsten Rache an seinen Feinden *), und in den Buß-

*) „Wenn man aus andern Proben Ursache hätte, sagt der würdige Heß (Geschichte Davids [Zürch 1785.] 2r. Bd. S. 197.), David für niederträchtig-rachgierig zu halten, so würden jene Verwünschungen auch für nichts anders, als Aeußerungen der Rachgier zu halten seyn. Aber, wenn die Geschichte Handlungen der Großmuth von ihm erzählt, über die selbst seine Feinde erstaunen, so ist man es einem solchen Charakter schuldig, es mehr auf Rechnung seines für Recht und Unrecht so empfindsamen edlen Herzens zu setzen, wenn ihm Verleumdung und Arglist so unausstehlich sind, daß er sie vertilgt zu sehen wünscht und den Wunsch sogar ins Gebet nimmt. Es sind auch nicht nur seine Verfolger und Verleumder, sondern eben sowohl, ja noch mehr, Unterdrücker der Armen, Blutsauger des Volks, die er bei solchen Verwünschungen im Auge hat."

psalmen, neben manchen richtigen, die unrichtigen Vorstellungen von den Erfordernissen zu einer wahren Buße, nämlich ein geängstigtes Herz, ein zerschlagnes Gemüth ꝛc. Jene hatte das Gefühl der bedrängten Lage erzeugt, in welche er sich durch die Flucht vor seinen Feinden versetzt sah; diese die quälende Reue über seine Wollustsünden. Auf solche besondre Situationen des Dichters hat der Interpret sorgfältig zu achten; die in solchen Liedern vorkommenden hyperbolischen Ausdrücke nicht zu urgiren, sondern sie vielmehr der Stärke und Lebhaftigkeit der Empfindungen zuzuschreiben, und sie nach den sonstigen bessern Begriffen desselben Dichters zu berichtigen *).

*) Das wird besser seyn, als wenn man dergleichen anstößige Aeußerungen durch solche Mittel zu rechtfertigen sucht, als man sich in frühern Zeiten zur Verfechtung gewisser Lieblingslehren bediente. J. D. Michaelis sagt (Moral Th. 2. S. 202.) zu dem schrecklichen Rachgebet Ps. 59, 11 — 16: „die Psalmen sind inspirirt; wird in diesen um Strafe gebeten, so kann es nicht unrecht seyn, und wir sollen keine heiligere Moral haben, als die Bibl" (!)

Nach ähnlichen Grundsätzen ist Salomo zu beurtheilen. In seinen Gnomen finden sich, (außer einigen wenigen Ausdrücken, die dem Ohr des Hebräers nicht so hart klangen, auch nicht soviel sagen sollten, als sie uns zu sagen scheinen, z. B. Gottes Fluch ruht auf dem Bösen, für: er hat Mißfallen an ihm) sehr wahre und schöne Vorstellungen von Gottes Eigenschaften; aber im zweiten Buch der Könige, wo Salomo's Geschichte erzählt wird, kommt neben manchen richtigen Vorstellungen auch manches vor, was uns an Salomo's aufgeklärter Denkungsart irre machen möchte. Hier ist ihm Jehova der Gott der Juden, der ihm im Traum allerlei Verheißungen thut; seine gottesdienstliche Verehrung zu der Bedingung macht, unter welcher er das Land mit Plagen verschonen wolle u. d. g. Man muß hier entweder annehmen, Salomo habe sich, wenn er über religiöse Dinge öffentlich und vor den Ohren des Volks sprach, nach den herrschenden Volksbegriffen bequemt, oder die Geschichtschreiber haben ihn nach ihren individuellen Vorstellungen sprechen lassen.

Das Geschäft des Interpreten, welches die dritte Regel des §. angiebt, nämlich den Sinn der Dichterbilder zu entwickeln, wird ihm um so leichter werden, je mehr er an die Lectüre poetischer Schriften gewöhnt, und mit den Eigenthümlichkeiten der Poesie überhaupt und der hebräischen insbesondre vertraut ist. Daß ihm dabei ein gebildeter Geschmack und ein feines ästhetisches Gefühl nicht fehlen dürfe, versteht sich von selbst. Nur hat er in Absicht auf das letztere nie zu vergessen, daß er Dichter lieset, die Jahrtausende vor unserm Zeitalter gelebt haben, und also über das, was in Gedanken und Sprache groß und erhaben, lebendig und mahlerisch, schön und würdig ist, unmöglich ganz gleiche Begriffe mit uns gehabt haben können. Dieß vorausgesetzt wird es nicht schwer seyn, den eigentlichen Sinn der poetischen Bilder und Ausdrücke bei den hebräischen Dichtern zu entwickeln. Einige Beispiele werden das deutlich machen, z. B. durch das Bild: Gott fährt auf dem Cherub hernieder und schwebt auf den Fittigen des Windes; Dunkel ist

unter seinen Füßen; Dampf geht aus seiner Nase, und verzehrend Feuer aus seinem Munde (vgl. die ganze schöne Schildrung 2 Sam. 22, 8 — 16.) soll das Majestätische und Furchtbare eines starken Gewitters ausgedruckt werden, das Krachen des Donners, das Brausen des Sturms, die Dunkelheit der schwarzen Wetterwolken, das Leuchten des Blitzes ꝛc. Die Tendenz dieses Bildes ist also Schildrung der göttlichen Größe. Der Ausdruck: Gott zerbricht den Bogen, zerschlägt die Spieße, und verbrennet die Wagen der Feinde (Ps. 46, 10.) soll nichts anders sagen, als: er vereitelt ihre Bemühungen, er läßt sie besiegt werden. — Er trocknet die Thränen von unsern Augen ab (Jes. 25, 8.) heißt: er verwandelt unsre Traurigkeit in Freude, versetzt uns in eine glücklichere Lage, wo sich unser Kummer verliert. — Er zählet unsre Thränen (Ps. 56, 9.) heißt: er vernachlässigt uns im Leiden nicht, sondern weiß genau, wieviel wir dulden. — Er zählet die Haare auf unserm Haupte (Matth. 10, 30.) heißt:

auch das Geringfügigste in unsern Schicksalen ordnet er an. — Er streicht den Namen eines Menschen aus dem Buch des Lebens aus (Ps. 69, 29.) heißt: er läßt ihn sterben. — Gott ist ein Arzt, der Wunden schläget, aber sie auch wieder heilet (Hiob 5, 18.) heißt: er läßt uns zwar Unannehmlichkeiten erdulden, aber in der Absicht, um uns dadurch den Genuß einer Freude vorzubereiten.

Und so wird man alle übrigen vorkommenden tropischen Ausdrücke und Dichterbilder, worin etwas Anthropomorphisches liegt, sehr leicht richtig erklären können, wenn man sich nur immer genau an den Vergleichungspunct (tertium comparationis) hält, d. h. auf dasjenige in den Bildern sorgfältig achtet, worin eigentlich die Aehnlichkeit zwischen Gott und dem Menschen (seiner und der menschlichen Handlungsweise) besteht, und worauf die ganze Vergleichung beruhet. Wie man die bei Dichtern vorkommenden eigentlichen Anthropopathieen zu behandeln und zu erklären habe, davon wird in dem folgenden §. 37. geredet werden.

Da der Vortrag der hebräischen Propheten im Allgemeinen dieselben Eigenthümlichkeiten an sich hat, die wir an der hebräischen Poesie überhaupt bemerken, nämlich Lebhaftigkeit und Energie im Ausdruck, Kühnheit in den Bildern, großer (bei einigen, z. B. Hoseas, fast unerschöpflicher) Reichthum in Gleichnissen ꝛc., so folgt von selbst, daß wir die bei ihnen vorkommenden tropischen Ausdrücke, in denen etwas Anthropomorphisches liegt, nach denselben Regeln behandeln und erklären müssen, welche wir bei den eigentlichen Dichtern befolgen. Nur werden wir bei ihnen noch mehr Hyperbolisches in Vortrag und Worten voraussetzen können, als bei den andern Dichtern, weil sie insgesammt voll hoher Begeisterung im Namen Jehovens sprechen, sei es nun, daß die herrschenden Laster ihrer Nation; oder der Gedanke an den glücklichen Zustand, in welchem sich dieselbe dann befinden würde, wenn ihre eignen Ideen von einer wünschenswerthen Zukunft in Erfüllung gingen; oder vorhandene drohende Gefahren, denen sich das Volk nur durch Vorsicht, Klugheit und Muth entziehen könn-

te u. s. w. sie in diese Begeisterung versetzt hatten. Jedoch wird hiebei der individuelle schriftstellerische Charakter jedes Propheten nicht aus der Acht zu lassen seyn, den man durch eine sorgfältige Aufmerksamkeit auf alle in demselben vorkommenden Eigenthümlichkeiten, sowie uns dieselben bei wiederholter Lectüre auffallen, am besten wird erforschen können. Es wird dieß nothwendig seyn, um bei jedem einzelnen Propheten mit Sicherheit bestimmen zu können, wieviel oder wie wenig Hyperbolisches in manchen Ausdrücken, die auf Gott Beziehung haben, liegt, und den Sinn manches Gleichnisses und mancher Metapher durch Vergleichung ähnlicher Bilder desselben Propheten leichter und richtiger enträthseln zu können. So wird es, um nur ein Beispiel zu geben, dem Interpreten leichter werden, den Sinn der Vergleichung Gottes mit einer Motte und Made beim Hoseas (5, 12.) zu bestimmen, wenn er an den unermeßlichen Reichthum der Gleichnisse des Hoseas überhaupt, und an die bald nach jener folgende Vergleichung Gottes mit einem Löwen und Parder denkt, der mit seiner

er-

erhaschten Beute davon läuft. In beiden Gleichnissen wird der Sinn liegen, Gott wolle den Israeliten Schaden zufügen, ihnen wehe thun; durch das erstere Gleichniß wird ein geringerer Schade, durch das letztere ein größerer angedeutet. — Der Interpret wird hier also auf das Erhabene, Kühne und Mahlerische im Ausdruck, das dem Jesaias, Joel und Micha eigen ist; auf die feurige Phantasie des Habakuk, die alles anschaulich zu machen und vor die Augen zu stellen sucht, und seinem Ausdruck einen fast lyrischen Schwung, eine Erhabenheit und Würde gegeben hat, die ihm den ersten Rang unter allen übrigen Propheten anweist; auf die fast noch lebendigere ungezügelte Phantasie des Ezechiel, vermöge welcher er alles aufs Ausführlichste mit mikrologischer Genauigkeit schildert; ganz neue, höchst originelle Bilder schafft, und aus mehreren einzelnen, schon vorhandenen Bildern Ein Ganzes zusammensetzt; sowie auch auf die Eigenthümlichkeit, daß ihn Jehova selbst den Sinn seiner Bilder, Parabeln und Visionen angeben läßt; — kurz auf alles dasjenige, was jedem einzelnen Prophe-

ten eigen ist, und wodurch er sich merklich von andern unterscheidet, genaue Rücksicht nehmen müssen, um darnach die bei jedem einzelnen vorkommenden anthropomorphischen Bilder und Ausdrücke richtig beurtheilen und erklären zu können.

Eine besondre Aufmerksamkeit des Interpreten verdienen hier noch die symbolischen Handlungen der Propheten. Ihr Name zeigt schon ihre Natur an. Es waren gewisse besondre Handlungen, welche die Propheten auf den angeblichen Befehl Jehovens unternehmen sollten, um das Volk auf eine sinnliche, anschauliche und deshalb wirksamere Weise wovon zu belehren, wovor zu warnen, wozu zu ermuntern ꝛc. So befiehlt Gott z. B. dem Hoseas, eine Hure zu heurathen, um dadurch die Israeliten an ihre Untreue gegen ihn zu erinnern (Hos. 1, 2; 3, 1. vgl. §. 33. Erläut.). Dem Propheten Jesaias befiehlt Gott, drei Jahre lang ohne Kleider und Schuhe zu gehen (Jes. 20, 2.), zum Symbol der schimpflichen Unterjochung der Aegyptier durch die Assyrer. Ezechiel soll sich das

Haupt und den Bart bescheeren, und mit den abgeschnittenen Haaren allerlei bedeutende Cerimonien vornehmen, um das den Juden bevorstehende Verderben anzuzeigen (Ezech. 5, 1 ff.). Jeremias soll sich einen irdnen Krug kaufen und ihn vor den Aeltesten des Volks und den Priestern zerbrechen, um die Zerstörung Jerusalems anzudeuten (Jer. 19, 1 ff.). Gott giebt ihm einen Zornbecher mit Wein, aus welchem er allen Völkern zu trinken geben soll, die Gott zu vertilgen beschlossen hat (Jer. 25, 15 ff.). Es leuchtet schon aus der Natur mancher dieser Handlungen ein, daß sie von den Propheten nicht wirklich können vorgenommen seyn, weil darin entweder etwas Unmögliches gefordert wird (wie z. B. in der zuletzt citirten Stelle), oder etwas Unschickliches (wie Jes. 20, 2.) oder offenbar Unmoralisches (wie Hos. 1, 2.), wenn gleich in den meisten Fällen ausdrücklich hinzugesetzt wird, daß der Prophet dieß gethan habe. Einige von diesen Handlungen sind freilich von der Art, daß sie wohl hätten ausgeführt werden können (wie z. B. Ezech.

5, 1 ff.). Allein es wäre inconsequent, die wirkliche Ausführung bei einigen wenigen anzunehmen, und sie bei den weit zahlreichern schwierigen und unmöglichen Handlungen zu läugnen. Richtiger hält man diese symbolischen Handlungen wohl gleich den Visionen, Parabeln ꝛc. für eine besondre Art des Vortrags, deren sich die Propheten bedienten, um die Einbildungskraft ihrer sinnlichen, an solche handgreifliche Belehrungen gewöhnten Nation mehr zu beschäftigen, und dadurch einen stärkern Eindruck auf ihr Herz zu machen. — Schon die Natur dieser symbolischen Handlungen läßt erwarten, daß fast in ihnen allen etwas Anthropopathisches liegen werde, weil der Darstellung zufolge der Befehl an den Propheten unmittelbar von Gott ausgeht. Man wird indeß aus den darin vorkommenden mehr oder weniger grob-sinnlichen Vorstellungen von Gott auf den grösern oder geringern Grad der Aufklärung theils des Propheten selbst, theils des Zeitalters, in welchem er lebte, wo man also nichts Unanständiges darin fand, Gott dergleichen Dinge befehlen zu lassen, schließen und leicht

bestimmen können, wie wir solche Vorstellungen zu beurtheilen und zu berichtigen haben.

Die Regeln zur Erklärung der symbolischen Handlungen der Propheten gehören in die Hermeneutik.

Was endlich die Visionen betrifft, so gehören auch diese zu einer besondern, den hebräischen Propheten eigenthümlichen Darstellungsart, auf deren Natur der Interpret sorgfältig zu achten hat, wenn er das in ihnen vorkommende Anthropomorphische und Anthropopathische aus dem rechten Gesichtspunct betrachten will. Er hat sich also zu erinnern, daß bei allen Visionen die Einbildungskraft des Propheten in die höchste Begeisterung (Ekstase) versetzt ist, es mag der Vision nun die Form eines Traumgesichts oder einer Erscheinung im wachenden Zustande gegeben worden seyn. Daher ist alles hyperbolisch, mahlerisch, lebendig und vor die Anschauung gerückt. Man vgl. z. B. die Schildrung Jehovens in seinem himmlischen Tempel beim Jes. 6, 1 ff. Der Erklärer hat hier also die Materie und Form wohl zu unterscheiden, und die in der Dichterhülle verschleierten eigentli-

chen Ideen des Propheten hervorzuziehen; und es überhaupt nicht zu vergessen, daß er hier die Producte der feurigsten Phantasie der Morgenländer vor sich habe, wo sich der Ursprung, die wahre Absicht und der Sinn dieser Spiele der Einbildungskraft oft schwer enträthseln läßt (wie bei Ezech. 1.).

§. 37.

Wenn endlich die Frage ist: wie der Erklärer der heiligen Schrift die in derselben vorkommenden Anthropomorphismen und Anthropopathieen zu erklären und nach unsern bessern Begriffen zu berichtigen habe: so erhellet schon aus dem Obigen, daß er die Anthropomorphismen, die in der frühsten Geschichte vorkommen, aus dem mythischen Gesichtspunct betrachten und erklären müsse; die in spätern Schriftstellern und Dichtern vorkommenden aber wird er als poetische Ausschmückungen (Metaphern, Gleichnisse ꝛc.) nach

den Regeln der Rhetorik zu erklären, und nach unsern ästhetischen Grundsätzen zu beurtheilen und zu berichtigen haben. Um den Sinn der Anthropopathieen gehörig zu fassen, und die ihnen zum Grunde liegende Wahrheit in's Licht zu setzen, ist es nöthig, daß man den Vergleichungspunct aufsuche und festhalte, und dann die Aehnlichkeit, die zwischen Gott und dem Menschen in der jedesmaligen anthropopathischen Vorstellung liegt, darzustellen suche; hernach zeige man, in wie weit diese Aehnlichkeit zwischen Gott und den Menschen wirklich Statt findet, oder nicht.

Ueber die Erklärung der Anthropomorphismen als Mythen und als Tropen betrachtet, ist bereits im Vorhergehenden (§. 35. 36.) das Nöthige gesagt. Das Ausführlichere über die Erklärung der Tropen findet man in der Rhetorik. Wir wollen hier nur noch einige Beispiele zur Erläuterung der im §. gegebnen Regeln über die Erklärung und Berichti-

gung der Anthropopathieen nach unsern hellern Einsichten, hinzufügen. Wenn man z. B. untersucht, worin der Vergleichungspunct liegt, wenn die heilige Schrift Gott zürnen läßt, so wird man finden, daß dieß das Mißvergnügen bei der Wahrnehmung von etwas Unangenehmen sei. Bei uns entspringt dieß Mißvergnügen jederzeit aus dem Gefühl unsrer verminderten Vollkommenheit und Glückseligkeit, und ist, weil wir sinnliche Wesen sind, nie ganz von Leidenschaftlichkeit frei. Bei Gott kann dieß nicht der Fall seyn, weil seine höchste Vollkommenheit durch nichts vermindert werden kann. Sein Zürnen wird daher nichts anders seyn können, als ein moralisches leidenschaftloses Mißfallen an allem dem, was seine Heiligkeit nicht billigen kann. So wird auch bei seiner Rachsucht der Vergleichungspunct in dem Bestreben liegen, das verübte Unrecht an den Thätern zu bestrafen; aber sie wird nicht mit dem Vergnügen verbunden seyn können, was schadenfrohe, boshafte Menschen empfinden, wenn sie ihre Beleidiger strafen können (sowie mehrmals die Schrift von der. Rachsucht Gottes spricht, vgl.

S. 165.); es wird vielmehr nur die besondre Wirkung seiner Gerechtigkeit seyn, nach welcher er das Böse bestraft, um das moralisch-Gute zu befördern. — Bei der Versöhnlichkeit liegt das tertium comparationis in der Bereitwilligkeit, denen, die gegen uns pflichtwidrig gehandelt haben, zu verzeihen. Diese Bereitwilligkeit aber kann bei Gott nicht, wie bei Menschen, durch allerlei zufällige Umstände, sinnliche Eindrücke ꝛc. bewirkt werden, sondern sie hängt von der moralischen Besserung des Sünders, als einer unerlaßlichen Bedingung ab. — Bei der Partheilichkeit Gottes liegt die Aehnlichkeit darin, daß man dem einen sein Wohlwollen in einem größern Grade schenkt, als dem andern. Bei Menschen geschieht dieß oft aus sehr schlechten, verwerflichen Gründen; bei Gott hingegen kann nur der Grad der moralischen Vollkommenheit jedes Menschen den größern oder geringern Grad des Wohlgefallens bestimmen, das er an ihm hat. — Bei der Gnade liegt der Vergleichungspunct darin, daß man alsdann jemandem Beweise seines Wohlwollens giebt, die er nicht von Rechtswegen fordern konn-

te *). Gott kann aber nicht in dem Sinne gnädig seyn, in welchem es oft Menschen sind, die ihre Güte oft an Unwürdige verschwenden, ihnen zum eignen Schaden derselben durch die Finger sehen u. d. g. Seine Gnade wird vielmehr nichts anders seyn können, als die freie Güte, mit welcher er uns nach dem Maaße unsrer moralischen Empfänglichkeit soviel Gutes erzeigt, welches wir nicht mit Recht von ihm fordern konnten. — Doch diese wenigen Beispiele werden hinreichen, um die Methode anzudeuten, nach welcher man bei der Erklärung und Berichtigung der Anthropopathieen der heiligen Schrift zu verfahren hat. Man sieht, daß allen diesen anthropopathischen Redensarten eine Wahrheit zum Grunde liegt, die man durch sorgfältige Aufmerksamkeit auf den Vergleichungspunct sehr leicht entwickeln kann. Aber freilich giebt es auch Anthropopathieen in der heiligen Schrift, wo durchaus

*) „Der Rathschluß eines Obern zur Ertheilung eines Guten, wozu der Untergeordnete nichts weiter als die (moralische) Empfänglichkeit hat, heißt Gnade." Kant in d. Rel. innerh. d. Grenz. d. Vern. S. 101. Anmerk. d. zweiten Ausg.

keine Aehnlichkeit mit der göttlichen und menschlichen Natur und Handlungsweise Statt findet. So z. B. wenn die heilige Schrift Gott etwas vergessen, oder sich woran erinnern läßt; wenn sie ihm Unentschlüssigkeit, Wankelmüthigkeit, Veränderlichkeit, Reue, Arglist, Bosheit u. d. g. m. beilegt. Das alles sind Schwachheiten und Fehler unvollkommner Menschen; in dem Allervollkommensten ist kein Schatten von Aehnlichkeit mit denselben denkbar. Der Interpret hat hier den wahren Gehalt und Werth solcher Anthropopathieen gehörig in's Licht zu setzen, ihren Ursprung aus sehr unvollkommnen Begriffen von der Gottheit herzuleiten, und zu zeigen, daß solche Ausdrücke, eben weil sie gar nicht vorhandne Eigenschaften Gottes bezeichnen, auch nicht mit besseren vertauscht werden können, sondern als falsch und unwürdig völlig verworfen werden müssen.

Vierter Abschnitt.

Von dem Gebrauch der anthropomorphischen Redensarten der Bibel im Volks- und Jugendunterricht.

§. 38.

Aus dem, was bereits oben §. 7. Einleit. No. 3, über den Werth des Anthropomorphismus in Hinsicht auf eine populäre und fruchtbare Darstellung des Begriffs der Gottheit gesagt worden ist, erhellet schon von selbst, daß es dem Volks- und Jugendlehrer, dem es um Faßlichkeit und Wirksamkeit seiner Vorstellungen vor allen Dingen zu thun seyn muß, erlaubt seyn werde, sich desselben überhaupt zu bedienen.

Es kann wohl niemand in Abrede seyn, daß es nicht möglich wäre, selbst im Volksunterricht sich aller anthropomorphischen und anthropopathischen Ausdrücke von Gott zu enthalten. Allein der Mühe, die das selbst dem abstractesten Denker kosten würde, zu geschweigen, was würde dadurch gewonnen werden? Der Verstand der meisten Zuhörer würde völlig leer und das Herz kalt bleiben. Der Lehrer würde also der Apostolichen Vergleichung zufolge, als ein tönendes Erz und eine klingende Schelle zu betrachten seyn, deren Klang man mit eben dem Augenblick wieder vergißt, in welchem er aufhört, unmittelbar in die Ohren zu dringen. Alles erbauliche Predigen hängt von der Popularität des Vortrags ab. Will der Prediger durch seine Vorstellungen die Zuhörer rühren, so muß er zuerst sie von der Wahrheit derselben zu überzeugen, und dann ihr Herz zu guten Vorsätzen und Entschließungen in Absicht auf jene zu erwärmen suchen. Beides ist aber bei einer abstracten Sprache völlig unmöglich. Und gesetzt auch, es gelänge dem Lehrer (was doch schwerlich der Fall seyn möchte) seinen Vor-

stellungen und Ausdrücken selbst in dieser Sprache einen so hohen Grad von Klarheit zu geben, daß ihre Wahrheit auch dem ungeübten Verstande einleuchtend werden müßte: was würde dieß gleichwohl helfen, wenn er dabei nicht im Stande wäre, auch das Herz der Zuhörer in dieser Sprache zu erwärmen. Der erste und sicherste Weg zum Herzen geht zwar durch den Verstand: — aber einmal müssen bei dem sinnlich-vernünftigen Menschen auch die untern Seelenkräfte in Anspruch genommen werden, wenn er sich zu etwas entschließen soll, was seinen Lieblingsneigungen widerstreitet; und dann, besteht nicht der größte Theil der gewöhnlichen Zuhörer aus solchen Menschen, die in die Kirche gehen, um (wie sie sagen) sich zu erbauen, d. h. eine Sprache zu hören, die ihnen durchs Herz geht; die den belehrenden Theil einer Predigt (zumal wenn die Sprache und die ganze Art der Darstellung kalt und trocken ist), bloß für Nebensache halten, und dann erst recht aufmerksam werden, wenn der Lehrer auf die practische Anwendung des Gesagten kommt, und diese Anwendung in einer Sprache macht, die

eindringend, herzlich und rührend ist? „Da „der größeste gewiß sehr wichtige und respec„table Theil der Menschen, sagt Hr. D. „Griesbach *), sich zu den transcendenta„len Begriffen, die der Philosoph und Theo„loge sich von Gottes Eigenschaften machen, „zu erheben nicht fähig ist, so ist es Pflicht „für den Volkslehrer, sich herabzulassen. „Wollte er aus übertriebenem Bestreben, al„les Anthropopathische zu vermeiden, unter„lassen, von Gottes Gerechtigkeit, Gnade, „Barmherzigkeit, Langmuth, von dem Wohl„gefallen Gottes an dem Tugendhaften u. s. f. „zu reden, weil doch allen diesen Begriffen „etwas menschliches anklebt; und wollte er „statt dieser populären Vorstellungsarten im„mer nur die mehr geläuterten, welche in den „Schulen der Philosophen vorgetragen wer„den, brauchen: so würden die meisten Zu„hörer ganz ohne wirkliche Begriffe bleiben, „und auch bei den wenigen, die den Lehrer „vielleicht fassen möchten, dürfte größtentheils

*) Anleit. z. Stud. d. popul. Dogmat. 5. Aufl. Jen. 1792. S. 34.

„mehr Erstaunen über die Größe des Unend„lichen, als solche Empfindungen, Gesinnun„gen, Entschließungen erregt werden, deren „Hervorbringung die Absicht des Unterrichts „von Gott ist." —*) Ein Beispiel mag das Bishergesagte noch erläutern. Wir wollen uns einen durch Sorgen der Nahrung, durch bange Ahnungen wegen der ungewissen Zukunft, oder durch andre Widerwärtigkeiten bekümmerten Zuhörer denken; ihn durch zwei Religionslehrer auf eine, der Sprache nach verschiedene Weise trösten lassen, und dann uns

*) Wenn das bisher Gesagte seine Richtigkeit hat, so muß man sich in der That wundern, wie der Verfasser der Abhandlung: Wie hat sich ein Prediger in Absicht der anthropopathischen und anthropomorphischen Vorstellungen von Gott, in seinen Vorträgen und im Jugendunterricht zu verhalten?" in D. W. A. Tellers neuem Magaz. f. Pred. Bd. 2. St. 2. S. 12. (welches den unterschriebnen Anfangsbuchstaben zufolge wahrscheinlich Hr. Pred. Jakob Elias Troschel ist) den Rath ertheilen könne, sich aller dieser Redensarten gänzlich zu enthalten. Ich wüßte nicht, was aus unsrer ascetischen Sprache werden sollte, wenn man diesen Rath streng befolge

unpartheiisch überlegen, bei welchem von beiden er wohl mehr Beruhigung und Erquickung gefunden haben möge. Der erstere mag ihn so anreden: „Du, der du so bekümmert bist, erinnere dich, daß du ein Theil des großen Weltganzen bist, für welches Gott durch unwandelbare Gesetze, die er von Ewigkeit her bestimmte, sorgt. Alles, was dich trifft, ist also seine Anordnung, und weil er selbst in jeder Rücksicht höchst vollkommen ist, so muß er auch die Ordnung aller Dinge in der Welt nach weisen und moralischen Grundsätzen ein-

folgte. Der Prediger würde alsdann nicht nur nicht mehr als belehrender und erbauender christlicher Volkslehrer erscheinen, sondern er würde noch dazu oft in die Verlegenheit kommen, daß es ihm an Worten fehlte, um gewisse Begriffe faßlich und eindringend darzustellen, und so könnte es dann fast nichts anders seyn, als daß nicht selbst seine trefflichsten Vorträge von den meisten der Zuhörer für leeres, wässeriges Geschwätz erklärt würden, und in niemandem das Verlangen erregten, so etwas öfter zu hören. „Nicht durch Vermeidung jener „Worte, nein — durch unsre ganze übrige Lehrart, „durch die Art, wie wir sie anwenden, müssen wir den „Mißbrauch zu verhüten suchen." Niemeyer in den Briefen an christl. Religionslehrer. Th. 2. S. 151.

gerichtet haben. Du brauchst dich also vor keinem Unglück, das dich treffen möchte, zu fürchten; denn jedes Leiden, das dir Gott schickt, kann, eben weil es von dem Urbild aller sittlichen Vollkommenheit kommt, keine andre Absicht haben, als auch bei dir die moralische Vervollkommnung zu befördern. Dein Verhältniß zu Gott ändert sich, wenn du leidest, nicht; wenn du dich nur nicht moralisch verschlimmerst, sondern mit Muth und Standhaftigkeit duldest, so wirst du auch von dem Leiden sehr große Vortheile haben" u. s. w. — Diese Gedanken lasse man den andern Religionslehrer in folgender Sprache vortragen: „Erinnere dich, du, dessen Herz Kummer und Schwermuth ängstigt, erinnere dich, daß Gott, dein Vater, dich nie, auch in den trübsten Stunden deines Lebens nicht, ganz verlassen könne. Ohne seinen Willen fällt kein Haar von deinem Haupte. Eben weil er dich so väterlich liebt, darum zuchtigt er dich oft. Selig bist du, wenn du dich dieser seiner Züchtigung nicht weigerst; du wirst dann immer besser, immer brauchbarer für den Himmel werden. Die Hand, die im Leiden schwer auf

dir ruht, bleibt dennoch die Vaterhand, die selbst auf rauhen Wegen zur Freude führt; darum dulde standhaft und sei getrost!" u. s. w. — Ich glaube mich nicht zu irren, wenn ich der letztern Rede mehr Kraft und Nachdruck und wohlthätigen Einfluß auf das Herz des Bekümmerten verspreche, als der erstern. Es möchte wohl nicht leicht einen unter den Zuhörern geben, der die darin vorkommenden bildlichen Redensarten nicht auf den ersten Augenblick sogleich verstehen sollte; wenigstens scheint mir soviel gewiß, daß er das Raisonnement in der erstern Rede gar nicht fassen werde, wenn er nicht einen gewissen Grad von Verstandesbildung besitzt, und also im Stande ist, die Reihe der in einander verflochtnen Schlüsse des Redenden gehörig zu übersehen. Aber auch der Gebildeteste bedarf, zumal unter solchen Umständen, mehr als kalten, philosophischen Trost.

Da indessen der Anthropomorphismus durch gar zu häufigen Gebrauch (welcher hier Mißbrauch wäre) leicht schädlich werden, d. h. theils zu sinnliche und mithin unwürdige Vorstellungen von Gott veranlassen, theils den Vortrag

des Redenden sehr leicht zu floskulös und schwülstig machen könnte: so hat man auch hier das ne quid nimis! sorgfältig zu beobachten, den Grad der Aufklärung seiner Gemeine zu erforschen, und darnach das Mehr oder Weniger im Gebrauch dieser Redensarten selbst zu bestimmen; überhaupt aber dahin zu streben, die Begriffe seiner Gemeine über Gott und sein Verhältniß zu uns, immermehr von allem Grob-sinnlichen und Unwürdigen zu reinigen, und sie dadurch allmälig in den Stand zu setzen, auch eine solche Sprache verstehen zu lernen, die dem großen, erhabnen Gegenstande unsres Nachdenkens angemessener und würdiger ist, als die, welche noch von so vielen Religionslehrern geführt wird, und zum Theil leider geführt werden muß.

§. 39.

Was nun den Gebrauch des biblischen Anthropomorphismus insbesondre betrifft, so versteht sich von selbst, daß auch dessen der Religionslehrer sich werde bedienen können. Aber freilich wird er hier seine

Vorsicht in der Auswahl und Anwendung noch zu verdoppeln haben. Beim Gebrauch nicht-biblischer Anthropomorphismen und Anthropopathieen kann ihn leicht ein aufgeklärter Verstand und ein geläuterter Geschmack leiten; bei dem Gebrauch der biblischen hingegen fällt man, durch frühe Gewöhnung an solche Vorstellungen sehr leicht in eine Art von Mechanismus, wobei man solche Ausdrücke immer sorglos braucht, ohne einmal das Unwürdige derselben zu fühlen, oder an den Nachtheil, der dadurch gestiftet werden kann, zu denken. Das Erste, worauf der Religionslehrer bei den biblischen Anthropomorphismen und Anthropopathieen zu sehen hat, ist: sie müssen keine unwürdige und anstößige Vorstellungen enthalten.

Daß sich solche unwürdige und anstößige Vorstellungen von Gott in der Bibel wirklich finden, kann man aus dem 1. und 2. Abschnitt dieser Schrift ersehen. Manche waren es frei-

lich in dem damaligen Zeitalter nicht, sondern sind es erst durch den veränderten Geschmack und durch die größere Aufklärung in unsern Zeiten geworden. Der Religionslehrer hat sich indessen in Sachen, wo es nicht die Wahrheit selbst, sondern bloß die Form, in welcher sie vorgetragen wird, gilt, mehr nach dem herrschenden vernünftigern Geschmack zu richten, wenn er nicht überall verstoßen und der guten Sache mehr schaden, als nutzen will. Man vermeide also alle solche Redensarten, die zu sehr den morgenländischen Geschmack verrathen. Man rede nicht von dem Schnauben der Nase Gottes und von dem Schäumen seiner Lippen; man lasse ihn nicht auf seinen Rossen oder auf dem Cherub reiten, und auf den Fittigen des Windes einhergehen; oder mit Pfeilen schießen. Noch viel weniger vergleiche man ihn mit Thieren, mit Löwen, Adler u. s. w. Man spreche nicht von seinem Zorn, als einem verzehrenden Feuer; von seiner Rachsucht, nach welcher er nicht eher ruht, als bis er seinen Muth gekühlet hat; von seinem Ehrgeitz in Absicht auf

seine Verehrung u. s. w. Die gewöhnlichen Zuhorer der öffentlichen Religionsvorträge sind, sowie die zu unterrichtende Jugend, zu unbekannt mit der morgenländischen Denk- und Sprechart, als daß sie das Wahre aus dieser Hülle mit Sicherheit hervorziehen könnten. Und warum wollen wir denn die Wahrheit so verschleiern, warum sie nicht lieber so darstellen, daß sie sich vor dem Verstande eines Jeden sogleich rechtfertigt, und sich selbst eine willige Aufnahme bereitet?

Zu den unwürdigen und anstößigen Vorstellungen der Bibel von Gott gehören auch diejenigen Anthropopathieen, welche bloß menschliche Unvollkommenheiten bezeichnen, und die, auf Gott angewandt, durchaus falsch und grundlos sind. Man enthalte sich aller solcher Ausdrücke, und suche dadurch die Begriffe, welche sie bezeichnen, bei denen, welche in frühern Jahren, etwa im ersten Religionsunterricht damit bekannt geworden sind, in völlige Vergessenheit zu bringen, sowie diejenigen, die sie noch nicht kennen, gegen die vertraute Bekanntschaft mit

ihnen zu bewahren *). Es gehören dahin: Reue, Wankelmüthigkeit, Unentschlüssigkeit, Veränderlichkeit, Argliſt, Bosheit u. a.

§. 40.

Noch viel größere Vorsicht aber hat der Religionslehrer zweitens bei allen solchen Anthropopathieen zu beobachten, welche sehr leicht mißverstanden werden können, und

---

*) Man könnte hier sagen: Aber wie? Wenn nun diejenigen, welche man nicht mit diesen in der Bibel vorkommenden anstößigen Vorstellungen von Gott bekannt gemacht hat, selbst die heilige Schrift lesen; wird dann die Wahrnehmung solcher Vorstellungen nicht sehr nachtheilig für sie seyn? — Ich antworte: 1) wird nicht behauptet, der Religionslehrer solle seine Katechumenen oder Zuhörer nicht auf eine zweckmäßige Art darüber belehren, daß in der Bibel Vorstellungen von Gott vorkommen, die von menschlichen Unvollkommenheiten und Schwachheiten entlehnt sind; das thue er vielmehr sehr frühzeitig, und erinnere zum öftern wieder daran im Allgemeinen; — es wird vielmehr nur behauptet, der Religionslehrer soll zu verhüten suchen, daß solche unwürdige Vorstellungen denen, die seinen Unterricht

dann geradezu der Sittlichkeit scha-
den. Er muß 1) sich dieser Anthropopa-
thieen, wo möglich, gar nicht, oder doch nur
selten bedienen; 2) wenn dieß geschieht,
durch kleine erklärende und berichtigende Zu-
sätze allem Mißverstande vorbeugen; 3) ge-
legentlich ausführlichere Belehrungen über
solche Vorstellungen geben, und es auf eine
faßliche (ja nicht anmaßende oder polemische)

(* hören, nicht gar zu geläufig werden, und am Ende un-
willkührlich sich mit ihren richtigern Vorstellungen gar
zu genau vermischen. 2) Sind die meisten von diesen an-
stößigen Vorstellungen des A. T. (deren es überhaupt
nicht so gar viele giebt) zu sehr in ein historisches oder
poetisches Gewand gehüllt, als daß der Ungebildete sie
bei seiner Bibellectüre überall bemerken, und das Un-
würdige und Unschickliche in denselben fühlen sollte; das
ist z. B. bei der Arglist, Tücke, Wankelmüthigkeit, Un-
entschlüssigkeit u. a. der Fall. 3) Bemerkt der Gebildete
sie bei einer fleißigen Bibellectüre — wiewohl der Geist
unsrer Zeit uns hier keine Gefahr befürchten läßt —:
so wird er, wenn er sich noch an die im frühern Reli-
gionsunterricht ihm gegebne Belehrung über menschliche
Vorstellungen von Gott überhaupt erinnert, wissen, wo-
für er diese anstößige Vorstellungen zu halten habe.

Weise zeigen, wir wir nach unsern hellern Einsichten darüber zu urtheilen, und welchen practischen Gebrauch wir davon zu machen haben.

Solche Anthropopathieen, die leicht practische Irrthümer veranlassen können, sind z. B. Gnade, Versöhnlichkeit, Barmherzigkeit, Geduld, Langmuth, Partheilichkeit. Wo es angeht, diese Ausdrücke zuweilen mit bessern zu vertauschen, z. B. Gnade mit freier Güte oder Huld*); Barmherzigkeit mit Bereitwilligkeit zu helfen: da thue man es. Geht dieß aber nicht füglich, z. B. bei Geduld, Langmuth, so bediene man sich dieser Ausdrücke lieber seltner (zumal, da es selbst in practischer Rücksicht nicht einmal sehr zuträglich seyn möchte, die dadurch im anthropopathischen Sinne bezeichneten Begriffe so oft in Erinnerung zu

*) Am allerwenigsten müßte der Prediger jemals Ausdrücke wie: Gnade vor Recht ergehen lassen von Gott gebrauchen; eine Redensart, die selbst in des vortrefflichen Zollikofer's Gebeten zum öftern vorkommt.

bringen) *); oder man füge kleine Zusätze, gleichsam als nothwendige moralische Präservative hinzu, z. B. Gott, der du geduldig und langmüthig bist, und uns nie die Mittel zu unsrer Besserung entziehest, lehr' uns doch diese deine Güte erkennen u. s. w. Oder: Du, den das Bewußtsein seiner Vergehungen ängstigt, fasse Muth und erinnre dich, daß Gott, dein Vater, versöhnlich ist,

*) Es wird hiemit nicht behauptet, man solle sich solcher Ausdrücke, wie Gnade, Barmherzigkeit, Geduld ꝛc. durchaus gar nicht von Gott bedienen: nein, man gebrauche solche Ausdrücke immerhin zuweilen, zumal wo es Affectation scheinen möchte, die Begriffe, die sie bezeichnen, zu umschreiben. Aber man hüte sich doch auch sehr, sie gar zu oft zu gebrauchen. Man gewöhnt sich an nichts leichter, als an einen bestimmten ascetischen Ton. Unsre Vorträge bekommen dann unwillkührlich einerlei charakteristische Form, sowohl in Absicht auf Ideen, als Ausdruck. Und wenn denn die Zuhörer fast in jedem unsrer Vorträge immer von der Gnade, Versöhnlichkeit, Geduld, Langmuth Gottes hören: so müssen ja am Ende die dadurch bezeichneten (von den meisten Zuhörern im anthropopathischen Sinne verstandnen) Ideen sich mit ihren bessern so familiasiren, daß sie zuletzt in ihre Ueberzeugungen übergehen.

daß er dir deine Fehltritte vergeben will, wenn du sie von Herzen bereuest, und den Weg der Besserung betrittst u. s. w. Wenn man diese Regel der Vorsicht beobachtet, so hat man von dem Gebrauch jener anthropopathischen Vorstellungen wenig zu befürchten. Die Zuhörer gewöhnen sich am Ende — das folgt aus psychologischen Gründen — jene Anthropopathieen nicht ohne diese Nebenvorstellungen zu denken, und dann hören sie auf, anthropopathisch für sie zu seyn.

Indessen wird der Religionslehrer doch wohl thun, wenn er den unter No. 3, im §. gegebnen Rath befolgt, und gelegentlich ausführlichere Belehrungen über solche anthropopathische Vorstellungen giebt. Die Erfahrung lehrt, daß ungeachtet aller Vorsicht des Predigers im Gebrauch solcher Redensarten dennoch zuweilen ganz unrichtige Begriffe damit verbunden werden; es mag dieß nun in dem frühsten Religionsunterricht der Zuhörer (wo denn oft dergleichen Begriffe so eingeschärft werden, daß sie in succum et sanguinem übergehen müssen), oder in anderweitig erhaltnen Belehrungen derselben sei-

nen Grund haben. Genug, die Erfahrung lehrt, daß mancher die Befriedigung seiner unrechtmäßigen Lieblingsneigungen vor seinem eignen Gewissen durch Argumentationen, wie diese, zu entschuldigen sucht: „sollte Gott, der um Christi willen einer ganzen sündhaften und strafwürdigen Welt vergab, es wohl mit meinen kleinen Vergehungen so genau nehmen? Sollte er wohl Fehler an mir strafen, die ich gern lassen möchte, wenn ich mich nicht so schwach fühlte? Nein, das wird er nicht; er handelt ja nicht mit uns nach unsern Sünden und vergilt uns nicht nach unsrer Missethat. Seine Gnade und Barmherzigkeit ist viel größer, als alle unsre Sünde u. s. w." — Beruhigt sich nicht mancher bei dem Bewußtsein, wie wenig er des Guten gethan habe, und wieviel er gleichwohl hätte thun können, mit dem Gedanken: Gott wird mir diese meine moralische Unvollkommenheit um des genugthuenden Verdienstes Christi willen nicht zurechnen? *) — „So machen, wie Hr.

*) Diese und ähnliche Mißbräuche, zu welchen ein unvorsichtiger Gebrauch der Vorstellungen Gnade Gottes

D. Niemeyer *) sehr wahr sagt, die so gemeinen Vorstellungen (von Gottes Barmherzigkeit), als ob Gott durch Seufzen, Winseln, Klägl ichthun, zu irgend et-

---

und Versöhnung desselben durch den Tod Christi Veranlassung geben kann, sind sehr wahr angegeben in dem trefflichen Buche: „Warum wirkt das Predigtamt so wenig auf die Sittlichkeit der Menschen?" von L. (Frankf. a. M. 1792.) S. 158 ff. und S. 172 ff. Wie sehr schon der ehrwürdige Luther dergleichen unbehutsame Aeußerungen über solche leicht zu mißbrauchende Lehren mißbilligte, kann das S. 172 jener Schrift citirte Urtheil desselben über Agricola und seine Anhänger beweisen. „Sehr schön, sagt er, „predigen sie von Gnade und Vergebung der Sünden „und von Erlösung; aber die Lehre von der Heiligung, „vom neuen Leben in Christo, vermeiden sie, damit die „Menschen ja nicht erschreckt werden, sondern nur immer getröstet. Anstatt daß sie sagen sollen, du kannst „kein Christ seyn, solange du ein ehebrecherischer, verhurter Mensch bist, ein Trunkenbold, ein Wucherer; „so sagen sie, wenn du so ein Mensch bist, so glaube „nur an Christum, und du wirst dich nicht zu fürchten „brauchen vor dem Gesetz; denn Christus hat's ja erfüllet."

*) Handb. f. christl. Religionslehrer Th. 1. S. 63. d. vierten Ausg.

was bewogen werden könne, den Menschen träge, und er findet es gleich unnützen Bettlern bequemer, Gottes Gnade zu erflehen, als sich ihrer durch Rechtthun empfänglich zu machen." — Solche Mißbräuche anthropopathischer Vorstellungen, die einmal gangbar sind und nicht ganz weggeräumt werden können, weil ihnen etwas Wahres zum Grunde liegt, kann der Religionslehrer nicht anders verhüten, als durch ausdrückliche absichtliche Belehrungen, wozu er sowohl im Unterricht der Confirmanden, als auch beim Gebrauch der gewöhnlichen vorgeschriebenen oder freien Texte Gelegenheit genug haben wird. Nur freilich wird es sehr rathsam seyn, dergleichen practische Vorurtheile nicht anders, als mit den Waffen der Bibel selbst, soviel dieß geschehen kann, zu bestreiten, theils um die Zuhörer desto leichter von der Wahrheit der bessern Belehrungen zu überzeugen; theils um sich selbst gegen den Verdacht zu sichern, als wolle man der Schrift Meister seyn, und ihre wesentlichen Lehren umstoßen. In den meisten Fällen wird man bei einiger Bekanntschaft mit der heiligen

Schrift durch sehr deutliche Stellen derselben dergleichen practische Vorurtheile widerlegen können. Der Religionslehrer zeige also zuweilen ausführlich, was Gnade Gottes (ein Begriff, der am meisten einer schädlichen Anwendung unterworfen ist) eigentlich sei, und was sie nicht seyn könne; beweise so faßlich, als möglich, daß menschliche und göttliche Gnade nicht bloß dem Grade, sondern noch weit mehr der Qualität nach verschieden sind; daß die Gnade Gottes uns nie zu Theil werden könne, wenn wir nicht eine moralische Empfänglichkeit dafür (wiewohl keinen Rechtsanspruch darauf) haben, weil Gott seiner Weisheit und Heiligkeit wegen seine Güte nicht an Unwürdige verschwenden kann; daß wir also auf diese Gnade Gottes auch an jenem Tage der Entscheidung unseres ewigen Schicksals nur insofern rechnen können, als wir uns unsere moralische Unvollkommenheit nicht selbst zuzuschreiben haben, sondern uns vielmehr bewußt sind, gethan zu haben, was in unsern Kräften stand, wo wir denn jede uns noch über unser Verdienst (gleich treuen Knechten) zu Theil werdende Belohnung als wahre

Gnade

Gnade Gottes (als Aeußerung seiner freien Güte in Hinsicht auf unsre moralische Würdigkeit) mit dankbarer Freude werden anzusehen haben; daß bei diesem Urtheil über den Grad unsrer moralischen Würdigkeit unsre eigne Unvollkommenheit unmöglich durch fremdes Verdienst ergänzt werden kann *), weil Gott einem jeden geben wird nach seinen Werken, nämlich ewi-

*) In neuern Zeiten hat man zwar zu erweisen gesucht, daß ein solches fremdes Verdienst zur Erlangung unsrer künftigen Seligkeit nothwendig sei, weil Gott unmöglich eine Tugend belohnen könne, die so unvollkommen ist, als die menschliche. (Vgl. W. T. Krug: der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der Versöhnungslehre dargestellt und aufgelöst. Züllich. 1802.) Allein diese Behauptung beruht bloß auf irrigen Begriffen von unserm moralischen Verdienst, von unsrer künftigen Seligkeit, und von dem, was Gott möglich, und was ihm unmöglich ist. Denn 1) unsre moralische Würdigkeit soll keine Vollkommenheit seyn, die vor dem Richterstuhl der strengsten Gerechtigkeit die Probe hielte. Eine solche Vollkommenheit kann von uns, als sinnlich-vernünftigen Geschöpfen, billigerweise nicht gefordert werden. 2) Unsre künftige Seligkeit kann sich nur nach dem Grade unsrer moralischen Empfänglichkeit für die

ges Heil denen, die durch eine unerschütterliche Rechtschaffenheit nach jener preiswürdigen unvergänglichen Herrlichkeit strebten, sowie diejenigen, die hier Gottes große Güte, Geduld und Langmuth [in dem oben angegebenen edlen Sinne] verachten, wodurch er sie zur Besserung leiten will, sich selbst Strafe auf Strafe häufen, die an dem Tage über sie ergehen werden, wo

---

Glückseligkeit, worin sie bestehen wird, richten. Eine solche Glückseligkeit aber kann uns Gott zu Theil werden lassen, ohne dabei seiner Gerechtigkeit etwas zu vergeben, sowie auch jeder uns mit Hinsicht auf die Umstände, worin wir standhaft die Tugend übten, ertheilte Ueberschuß über unser moralisches Verdienst seiner Gerechtigkeit nicht widerstreiten kann. 3) Es ist Gott, als moralisch-vollkommnem Richter, moralisch unmöglich, ein fremdes Verdienst einem andern zuzurechnen, dem dieses Verdienst fehlt. Dieß von Gott zu behaupten heißt ihn in Absicht auf seine Erkenntniß sich selbst täuschen lassen, um seiner Gerechtigkeit ein Genüge zu leisten. Wenn aber eine seiner Vollkommenheiten nachgeben müßte, so bliebe er nicht der Allervollkommenste.

Gott sich als gerechter Richter zeigen wird (Röm. 2.).

Ebenso belehre der Religionslehrer seine Zuhörer über unsre durch Christum gestiftete Versöhnung mit Gott. Er suche sie zu überzeugen, daß diese Versöhnung nichts anders sei, als Wiederherstellung unsres Verhältnisses gegen Gott. Wir waren, wie die Schrift sagt, seine Feinde, handelten seinem Willen zuwider und konnten ihm also nicht wohlgefällig seyn. Dennoch hat Gott die Welt also geliebt (sie moralisch so hochgeachtet), daß er ihr einen Retter gab, der sie durch Bekanntmachung seiner Lehre zur Tugend und Seligkeit führen und des göttlichen Wohlgefallens wieder würdig machen sollte. Des Geschenks, das uns Gott also in der Person Jesu machte, waren wir als Menschen, (als vernünftig-moralische Wesen) keinesweges unwürdig; aber als sittlich-verdorbne Menschen hatten wir keinen Rechtsanspruch darauf. Die Sendung Jesu, nebst allen ihren segensreichen Folgen ist also der rührendste Beweis der göttlichen Liebe. Alles was Jesus litte, sollte aufs Unwidersprech-

lichste zeigen, wie sehr Gott die moralische Natur des Menschen werthschätze, und wie viel er für ihre Veredlung zu thun bereit sei (Er hat seines eignen Sohnes nicht verschonet ꝛc.). Das muß uns zur herzlichsten Dankbarkeit gegen Gott und Jesum ermuntern, die sich nur dadurch recht würdig äußert, wenn wir die uns durch Jesum gegebnen Mittel zu unsrer sittlichen Veredlung gewissenhaft benutzen, und nicht bloß Herr Herr! zu ihm sprechen, sondern auch den Willen Gottes thun, zu dessen Erfüllung er uns ermuntert. Wenn wir so nach der Lehre Jesu denken und handeln, so sind wir mit Gott versöhnt, können seines Wohlgefallens und seiner Liebe versichert seyn, da nichts Verdammliches mehr an denen ist, die in Christo Jesu sind ꝛc.*)

*) Ueber die ganze Methode beim populären Gebrauch der Versöhnungslehre sind zu vergleichen der 15. und 16. Brief in Hrn. O. C. R. Niemeyers Briefen an christl. Religionslehrer Th. 2. Ueberhaupt verdienen diese Briefe als ein reicher Schatz der trefflichsten Klugheitsregeln, Rathschläge und Warnungen allen angehenden Religionslehrern dringend empfohlen zu werden.

In Ansehung der Barmherzigkeit Gottes hat der Prediger den practischen Vorurtheilen, wozu dieser Ausdruck um so eher Anlaß giebt, jemehr man geneigt ist, das, was bei Menschen Tugend ist, unbedingterweise auch bei Gott vorauszusetzen, durch eine sorgfältige Auseinandersetzung dieses Begriffs vorzubeugen. Er zeige also, daß Gott stets bereit sei, uns zu helfen; daß es keinen Zeitpunct gebe, wo dieß weniger der Fall sei, und wo wir also Ursache hätten, ihn durch Thränen, Seufzen und Flehen dazu zu erweichen; daß aber diese seine Hilfe eigentlich nur in der Herbeiführung und Verknüpfung solcher Umstände bestehe, die uns durch vernünftige Benutzung derselben (also bei Selbstthätigkeit) in den Stand setzen, unsre Lage zu verbessern.

Ich bemerke hier nur noch in Hinsicht auf die Idee, daß Gott bei den Aeußerungen seines Wohlwollens auf fremdes Verdienst Rücksicht nehme (also partheiisch sei), daß der Religionslehrer diese Idee als durchaus unverträglich mit den Grundsätzen einer gereinigten Religion völlig zu antiquiren su-

chen müsse. Die Falschheit und Grundlosigkeit dieser Vorstellung zuweilen absichtlich in besondern Vorträgen zu beweisen, möchte gerade nicht überflüssig seyn; indessen vermeide man nur in seinen Belehrungen alles, was denen, für welche diese Idee viel Anziehendes hat, Bestätigung ihrer Wahrheit scheinen könnte, also alle Hinweisungen auf das Verdienst Christi, wo verschuldete Verdienstlosigkeit Statt findet *), sowie auch in den Gebeten den so gewöhnlichen Schluß: erhöre uns um Jesu Christi willen. Denn zu geschweigen, daß diese Worte, wenn sie gar zu oft gebraucht werden, wie alles übrige immer wiederkehrende Formelwesen, ganz gedankenlos hergesagt und nachgesprochen werden (also für

*) Daß dergleichen Beruhigungen mit dem Verdienst Christi bei Menschen, die Freunde des Lasters sind, und denen also ein solcher Trost immer wie gerufen kommt, jederzeit tadelnswürdig sind, selbst dann, wenn sich diese Menschen auf dem Sterbebette befinden (um der Umstehenden willen): darin stimmen die aufgeklärtesten und würdigsten Gottesgelehrten überein. S. Niemeyers Briefe an Religionsl. Th. 2. Br. 16. S. 323 f. — „Hier sollte — wie auch Kant sehr wahr sagt — das

den Redenden und Hörenden keinen subjectiven Nutzen haben): so bleibt noch immer die Frage: in welcher Absicht werden sie hinzugefügt? Soll das Gebet dadurch etwa die Form eines Gebets im Namen Jesu bekommen? Aber wer weiß nicht, daß im Namen Jesu beten einen viel bedeutendern Sinn habe, als im Gebet bloß seinen Namen nennen; daß es vielmehr heiße: so kunstlos und einfach, so herzlich und vertrauensvoll, mit solcher Hingebung in den göttlichen Willen beten, wie Jesus. Oder soll etwa das Gebet dann mehr bei Gott wirken, wenn diese Worte hinzugesetzt werden? Dann wäre es noch tadelnswürdiger, diese Formel zu gebrauchen. Denn einmal wäre dieß, wie gesagt, eine höchst anthropopathische Vorstellung nicht sowohl von

---

Gewissen eher aufgeregt und geschärft werden, um, was noch Gutes zu thun, oder Böses in seinen übrigbleibenden Folgen zu vernichten (repariren) sei, ja nicht zu verabsäumen. — An dessen Statt aber gleichsam Opium fürs Gewissen zu geben, ist Versündigung an ihm (dem Sterbenden) selbst und andern ihn überlebenden." — Relig. innerh. d. Grenz. d. Vern. S. 105. Anmerk. d. zweiten Aufl.

der Veränderlichkeit der göttlichen Rathschlüsse, als auch von seiner unveränderlichen Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe; und dann wäre ein solches Andringen, eine solche Nöthigung Gottes zum Erhören des Gebets gewiß nicht dem Geiste Jesu gemäß. Also wozu eine Redensart so oft gebrauchen, deren Sinn so wenige kennen, und die noch dazu, wie leider so vieles andre durch den öftern Gebrauch zur bloßen Formel geworden ist? Könnte man sie nicht mit dem Ausdruck „um deiner Liebe willen", oder mit andern verständlicheren vertauschen?

Einem gleichen Mißbrauch ist die schöne Vorstellung Gottes unter dem Bilde eines Vaters unterworfen *). Der Freund des Lasters trägt so gern die Unvollkommenheiten eines menschlichen Vaters auf den himmlischen über. Er schmeichelt sich gern, Gott werde es, gleich thörichten menschlichen Vätern, mit den Vergehungen seiner Kinder so genau nicht nehmen, werde ihnen manche derselben durch die Finger sehen; er überredet sich so leicht, Gott könne, als die Liebe, über unsre Sün-

*) S. Niemeyer's Briefe an Religionsl. Th. 2. Br. 11.

den nicht zürnen, könne sich gleichsam nicht überwinden, uns durch Strafen wehe zu thun u. d. g. Es bedarf des Beweises nicht, wie schädlich für die Moralität dergleichen Schlußfolgen sind. Allein wie soll der Religionslehrer diesen Mißbrauch verhüten? Soll er deshalb sich dieses schönen Bildes gänzlich enthalten? Da würde er aber auf eine der erhabensten, würdigsten und wirksamsten Vorstellungsarten von Gott Verzicht leisten. Er wird also nur durch einen weisen und vorsichtigen Gebrauch dieses Bildes allem Mißbrauch vorbeugen müssen. Er stelle daher Gott stets in dem Verhältniß gegen uns vor, in welchem weise und verständige menschliche Väter gegen ihre Kinder stehen. Er zeige, daß wir von ihm, als dem Urheber unsres Daseins die Mittel zur Befriedigung unsrer Lebensbedürfnisse vertrauensvoll erwarten können; daß wir ihm für alles Gute, was er uns erzeigt, Ehrfurcht, Liebe und Gehorsam schuldig sind; daß wir zwar bei Fehltritten auf seine Nachsicht (gerechte Rücksicht auf die Umstände, unter welchen wir sündigten) rechnen, aber uns doch keinesweges schmeicheln dürfen, er werde

uns die Strafen (die unangenehmen Folgen des Bösen) gänzlich erlassen; daß er uns vielmehr wegen seiner Liebe zu uns (Hebr. 12, 6.) strafen müsse, wenn wir seinem Willen entgegenhandeln, weil dieser sein Wille auf unsre wahre Wohlfahrt abzweckt; daß wir mithin dieses sein Mißfallen an uns durch nichts anderes aussöhnen können, als durch das Zurückkehren zu unsrer Pflicht, keinesweges aber durch Weinen, Flehen, Bitten u. s. w. Nur durch solche deutliche Belehrungen (die am leichtesten durch ein stetes Hinweisen auf das Verfahren weiser menschlicher Väter gegen ihre Kinder, sowie auch durch die klaren Aussprüche der heiligen Schrift einleuchtend und überzeugend gemacht werden können) über dieses Vaterverhältniß Gottes gegen uns werden die Mißbräuche dieses schönen Bildes verhütet werden können.

§. 41.

Da Faßlichkeit und Verständlichkeit die Haupteigenschaften eines jeden an das Volk oder an die Jugend gerichteten Unterrichts

seyn müssen, weil ohne sie selbst die trefflichsten Belehrungen fruchtlos bleiben: so hat der Religionslehrer auch beim Gebrauch der anthropomorphischen und anthropopathischen Redensarten der Bibel drittens darauf zu sehen, daß er sich keiner andern, als gemeinverständlicher, jedoch nichts Unwürdiges enthaltender bediene. Bei der Befolgung dieser Regel werden seine Vorträge nicht nur einleuchtender für den Verstand, sondern auch wirksamer für das Herz der Zuhörer werden.

Es giebt wirklich eine Menge solcher schönen Anthropomorphismen und Anthropopathieen in der heiligen Schrift, deren Sinn auch der ungeübteste Verstand sogleich fassen kann, und die noch dazu das Herz stärker rühren und zu guten Gefühlen und Empfindungen erwecken, als die von dieser bildlichen Hülle entkleideten Wahrheiten es zu thun im Stande seyn würden. Selbst der Ungebildeteste weiß es, daß die Redensart: Gottes Auge beobachtet uns auf allen unsern Wegen,

seine Allwissenheit; die Redensart: sein Arm hält die Welt, seine Allmacht; die Redensart: er führt uns an unsrer Hand, seine Fürsorge für unser Wohl anzeigen soll. So wird auch der Sinn folgender schönen und rührenden Anthropomorphismen jedem einleuchten: Gott hat die Haare auf unserm Haupte gezählet, und ohne seinen Willen fällt kein einziges zur Erde (Matth. 10, 30); Gott zählet alle unsre Thränen (Ps. 56, 9.). Er trocknet die Thränen von unsern Augen (Jes. 25, 8. Offenb. 7, 17.). Er schlägt, Wunden, aber seine Hand heilet sie auch wieder (Hiob 5, 18.). Er streuet aus und giebt den Armen, seine Wohlthätigkeit hört nie auf. Er reicht dem Säemann den Samen und das Brod zur Nahrung (2 Corinth. 9, 9. 10. vgl. Ps. 112, 9.) u. a. m. Und so giebts auch mehrere Anthropopathieen, die gemeinverständlich sind, und doch nichts Unwürdiges enthalten, deren sich also der Religionslehrer ohne Bedenken bedie-

nen kann. Z. B. meine Gedanken und Wege (das, was ich im Sinne habe, was ich auszuführen gedenke) sind nicht eure Gedanken und Wege (Jes. 55, 8. 9.). Gott prüft unser Herz (Ps. 7, 10.). Er erbarmt sich über uns, wie ein Vater über seine Kinder (Ps. 103, 13) u. a. m. Es ist unstreitig, daß die Vorträge des Religionslehrers an Deutlichkeit, Kraft und Herzlichkeit gewinnen müssen, wenn er es sich angelegen seyn läßt, in einer solchen verständlichen, vom täglichen Leben gleichsam abstrahirten Sprache zu seinen Zuhörern zu reden. Sehr einleuchtend hat dieß Hr. D. Niemeyer an der Lehre von der Vorsehung gezeigt *). „Philosophisch vorgetragen **) „— sagt er —, was läßt sich für Wirkung „von dieser Lehre auf den gewöhnlichen Zuhö„rer erwarten? Er wird kaum einen Unter„schied zwischen ihr und der Lehre des Musel-

*) Briefe an christl. Religionel. Th. 2. Br. 10. S. 155 f.

**) wo die Vorsehung eigentlich nur der in Gottes Willen liegende zureichende Grund für die Fortdauer aller Dinge, und Abzweckung aller Veränderungen zur Beförderung einer moralischen Weltordnung ist.

„mannes von einem blinden Schicksal, wel-
„ches die Welt regiert, entdecken. Sie wird
„wenigstens nicht tröstender für ihn seyn.
„Lehren Sie dagegen, daß in der großen
„Stadt Gottes alles unter seiner Aufsicht ge-
„schieht, daß er sie bewacht, wenn jeder an-
„dre Wächter schläft, daß die Herzen der Kö-
„nige wie des geringsten Unterthans in seiner
„Hand sind, daß er erhöhet und erniedriget,
„arm und reich machet, daß er, wenn der
„Landmann säet und pflanzet, das Gedeihen
„vom Himmel, Segen und fruchtbare Zeiten
„giebt; sagen Sie, daß er das Gras des Fel-
„des, die Lilien der Gärten kleidet, daß er
„den Sperling nährt, der ohne seinen Willen
„nicht vom Dach fällt, — reden Sie so
„menschlich von ihm, daß jedes Geschäft
„treuer Sorgfalt des Hausvaters auf ihn
„übergetragen wird — und alle Herzen wer-
„den sich dieser erhebenden, dieser tröstenden
„Lehre öffnen. Ihre Zuhörer werden gewohnt
„werden, ihn überall zu suchen und seine Spur
„in jeder Wirkung der Naturkräfte finden.
„Der moralisch gute Mensch wird durch einen
„solchen kindlichen Glauben um nichts träger

„oder wunderſüchtiger werden. Die immer„hin dunkle Idee, als ob Gott unmittelbar „bei allem im Spiel wäre, wird ihn nur mu„thiger, nur unverdroßner, und wo der Aus„gang mißlich und zweifelhaft iſt, nur hoff„nungsvoller machen. Und was iſt nun ver„lohren? Wie viel dagegen gewonnen! „Wahrheit bleibt ja in allen dieſen Vorſtellun„gen. Nur die Einkleidung iſt dem Faſſungs„vermögen der Meiſten angemeſſener gewor„den."

§. 42.

Endlich muß der Religionslehrer auch dadurch dem Mißbrauch der anthropomorphiſchen und anthropopathiſchen Redensarten vorzubeugen ſuchen, daß er die Jugend, die er mit den Wahrheiten der Religion bekannt zu machen hat, auf eine möglichſt faßliche Weiſe belehre, daß alle unſre Kenntniß von Gott größtentheils von uns ſelbſt (alſo von unvollkommnen Geſchöpfen) abſtrahirt ſei, und daß wir daher alle die Eigenſchaf-

ten, die wir ihm beilegen, uns im vollkommensten Grade in ihm denken, und alle menschlichen Eingeschränktheiten, Schwachheiten und Fehler davon absondern müssen.

Eine solche Belehrung über den Ursprung unsrer Erkenntniß von Gott sollte nothwendig in jedem Religionsunterrichte noch vor dem Anfang der Lehre von Gottes Eigenschaften gegeben werden. In guten Leitfäden, wie z. B. dem, in mehr als einer Hinsicht empfehlungswürdigen Campe'schen *), findet der Religionslehrer dazu ohnedieß Veranlassung. Am faßlichsten wird diese Belehrung dann werden, wenn er es der Jugend an einigen leicht begreiflichen Beispielen zeigt, durch welche Schlüsse wir Gott die Eigenschaften, die wir selbst besitzen, beilegen; z. B. an der Weisheit auf folgende Weise: Wenn jemand den Zweck hat, gesund zu bleiben, und er wählt zur Erreichung dieses Zwecks eine vernünftige und

*) Leitfaden beim christl. Religionsunterrichte für die sorgfältiger gebildete Jugend, von Joach. Heinr. Campe. Braunschw. 1804. 6. Aufl.

und mäßige Lebensordnung als Mittel: werdet ihr dann diesen Menschen nicht weise nennen? Gott hat nun bei der Regierung der Welt den Zweck, daß alles fortdaure und erhalten werde; wenn wir nun sehen, daß er diesen Zweck durch allerlei gute Einrichtungen, vermöge welcher die Welt sich schon so lange erhalten hat, wirklich erreicht: müssen wir ihm dann nicht gleichfalls Weisheit beilegen, und muß diese bei dem Regierer der ganzen Welt nicht viel größer, viel umfassender, mithin unendlich vollkommner seyn, als die unsrige? — Oder an der Güte: Wenn ihr einen Mann einem Armen etwas geben sehet, was der Arme nicht von Rechtswegen von ihm fordern konnte: werdet ihr dann den Mann nicht gütig nennen? Gott giebt uns nun soviel Gutes, worauf wir keinen Anspruch machen konnten, das lehrt uns die Betrachtung der Welt und unsrer Schicksale: folglich muß er gleichfalls gütig seyn u. s. w.

Hat der Prediger die Jugend auf eine solche Weise von den Quellen unsrer Erkenntniß Gottes belehrt, so suche er sie davon zu überzeugen, daß alle diese Eigenschaften bei Gott

unendlich vollkommner seyn müssen, als bei uns, eingeschränkten Geschöpfen; daß er also, um überall in der Regierung der großen Welt alles gut und wohl machen zu können, auch die besten Mittel zu seinen Zwecken alle insgesammt kennen, folglich allweise seyn müsse; daß er aber auch, um jeden Plan durchsetzen zu können, nicht bloß mächtig, sondern allmächtig seyn; daß er, um allen seinen Geschöpfen wohlthun zu können, allgütig seyn; um überall die Bedürfnisse seiner Geschöpfe zu kennen und ihnen abhelfen zu können, allwissend und allgegenwärtig seyn müsse u. s. w. Gott könne also nie, nach menschlicher Weise, sich übereilen, oder etwas versehen, etwas vergessen, etwas nicht wissen, nicht hören, oder das Wohl irgend eines Menschen vernachlässigen, welches alles nur Schwachheiten, Eingeschränktheiten und Fehler solcher unvollkommnen Geschöpfe, wie wir Menschen, sind. Er könne auch nie so handeln, daß eine seiner Vollkommenheiten mit der andern in Streit käme, z. B. auf Kosten der Gerechtigkeit oder Weisheit gütig seyn, was zwar bei Menschen oft geschieht, aber

bei dem Vollkommensten nicht Statt finden kann u. s. w.

Durch eine solche kluge Vorsicht in der Lehrart wird der Religionslehrer noch vielleicht am sichersten seine Katechumenen und künftigen Zuhörer vor allen, oder wenigstens doch den meisten und gewöhnlichsten Mißverständnissen und Mißbräuchen anthropopathischer Vorstellungen von Gott bewahren können. Aber freilich wird hier auch der geschickteste und unverdrossenste Prediger nichts ausrichten, wenn ihm nicht von den Schullehrern, die den Kindern die ersten Religionsbegriffe beibringen, vorgearbeitet wird. Was man in seiner frühesten Jugend gehört und gelernt hat, vergißt man bekanntlich nicht so leicht wieder. Wenn also Kinder schon mit falschen, in der Schule erlernten Begriffen von Gott zum Prediger kommen, so wird es ihnen ebenso gehen, als dem, der sich durch vielfältige Uebung eine mechanische körperliche Fertigkeit erworben hat, und nun genöthigt wird, dieselbe Fertigkeit nach einem andern Mechanismus (andern Handgriffen ꝛc.) auszuüben. Es werden sich mit den bessern Begriffen noch immer die frü-

her erlernten falschen vergesellschaften; und weil der Unterricht des Predigers gewöhnlich nicht so lange währt, als der Schulunterricht: so wird das früher Erlernte (mithin Bekanntere) zuletzt doch das später (und meist nur flüchtig und oberflächlich) Erlernte wieder verdunkeln. Diesem Uebel wäre freilich nicht anders abzuhelfen, als durch eine gänzliche Verbesserung des Schulwesens überhaupt und der Landschulen insbesondre. Allein da so mancher auf diese Verbesserung sich beziehende Vorschlag wegen der mit seiner Ausführung verbundenen Schwierigkeiten zu den piis votis gerechnet werden muß, deren Erfüllung nicht so bald zu erwarten steht: so muß der Prediger wenigstens gewissenhaften Fleiß anwenden, den Verstand seiner Katechumenen von den in der Schule erlernten falschen Religionsbegriffen zu reinigen. Wohl ihm dann, wenn es ihm durch seine redlichen Bemühungen gelingt, sie zu den wahren Anbetern Gottes zu bilden, die ihn im Geist und in der Wahrheit verehren!

Inhalt.

Einleitung. . . Seite 13

Erster Abschnitt.

Von den Anthropomorphismen der heiligen Schrift. . . — 43

Zweiter Abschnitt.

Von den Anthropopathieen der heiligen Schrift nach den drei Hauptvermögen der menschlichen Seele. . . — 86

a) Von dem Vorstellungsvermögen. — 87

b) Von dem Gefühlsvermögen. — 103

c) Von dem Begehrungsvermögen. — 176

Dritter Abschnitt.

Von der Erklärung der anthropomorphischen und anthropopathischen Redensarten der Bibel. . . — 194

Vierter Abschnitt.

Von dem Gebrauch der anthropomorphischen Redensarten der Bibel im Volks- und Jugendunterricht. . . — 284

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Klügling, Carl Friedrich Heinrich

Ueber den Anthropomorphismus der Bibel in den Vorstellungen von Gott, dessen Erklärung und Gebrauch beim Volks- und Jugendunterrichte

Danzig 1806

Exeg. 564
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10411408-2